

Class

230.48

Book

L967

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

V. 2

Christliche Dogmatik

von

D. Dr. Hermann Lüdemann

Erster Band: Grundlegung

Zweiter Band: System

Paul Haupt

Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel
BERN und LEIPZIG 1926

System christlicher Dogmatik

von

D. Dr. Hermann Lüdemann

ordentlicher Professor der Theologie an der Universität Bern



Paul Haupt

Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel
BERN und LEIPZIG 1926

230.45

1967

82010 v.2

Copyright 1926 by Paul Haupt, Bern

REPRODUCED FROM THE

ORIGINAL

BY THE

Inhalt.

Kritische Einleitung.

Theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der Aussagen des christlichen Bewußtseins über die Quellen seines Inhalts: Offenbarung und heilige Schrift.

I. Die Aussagen über die Offenbarung.

A. Geschichtlicher Überblick: 1. —

- § 1. Der biblische Offenbarungsbegriff.
 - 1. Das alttestamentliche Urbild: 1. — 2. Der Offenbarungsbegriff des neuen Testaments: 7. — a) Das Verhältnis zum alten Testament: 7. — b) Der eigne Offenbarungsbegriff des neuen Testaments: 9. —
- § 2. Umbildung des biblischen Offenbarungsbegriffs zum kirchlichen Lehroffenbarungsbegriff: 16. —
 - 1. Die Umbildung: 16. — 2. Lehroffenbarung: 21. —
- § 3. Kritik und Auflösung des Lehroffenbarungsbegriffs und seine Ersetzung durch den wahren Offenbarungsbegriff: 25. —
 - 1. Der Streit über Lehroffenbarung: 25. — 2. Die Überwindung der L.-O.-Vorstellung 27. —

B. Systematische Betrachtung.

1. Die innere Offenbarung.

a. Die unmittelbare innere Offenbarung.

- § 4. Religiöser und religionswissenschaftlicher Offenbarungsbegriff: 28. —
 - 1. „Offenbarung“ als religiöse und als religionswissenschaftliche Aussage: 29. — 2. Offenbarung und Religion: 31. — 3. Offenbarung als religiöse Erfahrung: 32. —
- § 5. Bedingungen des Offenbarungs-Empfangs: 33. —
 - Erläuterung: 33. —

b. Die mittelbare innere Offenbarung.

- § 6. Die Normen als mittelbare innere Offenbarung: 35. —
 - 1. Die sittliche Norm: 35. — 2. Die logische Norm: 36. — 3. Die ästhetische Norm: 38. —

2. Die wandelbare religiöse Vorstellung von äußerer Offenbarung.

a) Ihre Entstehung: 39. —

§ 7. Ihre Bedingtheit durch das Vorausgehen innerer Offenbarung: 39. —

1. Die Entstehungsursachen dieser Vorstellungsbildung: 40. — 2. Religiöse und religionsgeschichtliche Erfahrungen: 41. —

b) Der Glaube an äußere Offenbarung als Wunderglaube und seine Umbildung zur Idee der Heilsgeschichte: 43. —

§ 8. Wunderglaube und Heilsgeschichte: 43. —

1. Der Offenbarungsglaube als Wunderglaube: 43. — 2. Heilsgeschichte: 45. —

c) Die Vorstellung von äußerer Offenbarung als Lehroffenbarungsglaube und ihre Gefahren: 47. —

§ 9. Die Stiftungsreligionen: 47. —

1. Die Kunde von einstiger Offenbarung als Grundlage religiöser Gemeinschaften: 48. — 2. Die Gefahren der Lehroffenbarungs-Vorstellung: 48. —

§ 10. Sicherung der Identität der Stiftungsreligion: 53. —

1. Lehrüberlieferung und Abhängigkeitsgefühl: 53. — 2. Fortbestand und Wert von Stiftungsreligionen: 54. —

d) Der religionsgeschichtliche Wert der Vorstellungen von äußerer Offenbarung: 55. —

§ 11. Der Wert der Vorstellung im religiösen Überlieferungswesen: 55. —

1. Der religionsgeschichtliche Wert der Vorstellung von äußerer Offenbarung: 55. — 2. Der Buchoffenbarungsglaube im Protestantismus. 56. —

II. Die heilige Schrift.

§ 12. Die beiden Aussagen des Buchoffenbarungsglaubens bezüglich der heiligen Schrift: 58. —

1. Der christliche Buchoffenbarungsglaube: 59. — 2. Das altprotestantische Inspirationsdogma: 61. —

§ 13. Die Wahrheitsmomente des altprotestantischen Dogmas von der heiligen Schrift: 70. —

1. Die Schrift als zuverlässige Urkunde: 70. — 2. „Schriftprinzip“ und Bibelwissenschaft: 73. — 3. Das „christliche Bewußtsein“ und die Schrift: 75. — 4. Die Schrift als „formales“ Prinzip: 79. — 5. Christliches Bewußtsein, katholische Tradition, schwärmerisches inneres Licht, religiöse Anlage: 80. — 6. Die „affectiones scripturae sacrae“: 84. —

Erster Teil: Theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der Aussagen des christlichen Bewußtseins über seine Seinsanschauung.

Erster Abschnitt: Theologisch - wissenschaftliche Ausgestaltung der Aussagen des christlichen Bewußtseins über Dasein und Wesen Gottes.

Vorbemerkungen.

§ 14. Notwendigkeit wissenschaftlicher Ausgestaltung der christlichen Aussagen über Gott: 87. —

1. Ursprung und Wesen der Aussagen: 87. — 2. Der Erkenntniswert religiöser Aussagen: 88. — 3. Erbaulichkeit und Wissenschaftlichkeit: 91. —

Kapitel I: Die Aussagen des christlichen Bewußtseins über Gottes Dasein und Wesen.

§ 15. Gottes Dasein als unendliche Ursache von Welt und Menschheit: 93. —

1. Gottes Dasein: 93. — 2. Gott als Macht: 93. — 3. Gott als Geist: 95. —

§ 16. Gott als heilige und gerechte Macht: 97. —

1. Gott als heilige Macht: 97. — 2. Gottes Gerechtigkeit: 98. —

§ 17. Gott als erlösende Macht: 98. — Erläuterung: 99. —

Kapitel II: Der Gottesbegriff des wissenschaftlichen Bewußtseins.

A. Das Dasein Gottes.

1. Gottesbeweise überhaupt.

§ 18. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie zu den Gottesbeweisen: 100. —

1. Die „Gottesbeweise“ in Philosophie und Theologie: 101. — 2. Das bleibende Bedürfnis nach Gottesbeweisen: 106. —

2. Kants Kritik der Gottesbeweise.

§ 19. Kants Diskreditierung der Gottesbeweise: 109. —

1. Der ontologische Beweis: 109. — 2. Der kosmologische Beweis: 110. — 3. Der teleologische Beweis: 110. — 4. Der moralische Beweis: 111. — 5. Kants Postulatenbeweis: 112. —

3. Antikritik.

§ 20. Zeitgeschichtliche Bedingtheit von Kants Kritik und Haltbarkeit des kosmologischen Beweises: 113. —

1. Kants theoretisch-kritische Ableitung der Gottesidee: 113. — 2. Rückblick auf Kants Ableitung der Gottesidee: 116. — 3. Kants Einleitung zur Kritik der Gottesbeweise: 122. — 4. Die Kritik der einzelnen Gottesbeweise: 123. —

- a) Der ontologische Beweis: 123. — b) Der kosmologische Beweis: 125. —
 c) Der teleologische Beweis: 129. — 5. Rekonstruktion der Gottesbeweise:
 135. — a) Der kosmologische Beweis: 135. — b) Die übrigen Gottes-
 beweise: 141. —

B. Gottes Wesen.

1. Gottes Weltimmanenz.

- § 21. Verwendung der Gottesbeweise zur Erkenntnis von Gottes
 Wesen: 150. —

Vorbemerkung: Hegels Vorangehen.

1. Der kosmologische Beweis: 152. — 2. Der berichtigte teleologische Be-
 weis: 155. — 3. Der ontologische und der moralische Gottesbeweis: 156. —

2. Gottes Transzendenz.

- § 22. Gott als das für sich seiende Absolute: 158. — Erläuterung: 158. —
 § 23. Die göttliche Bewußtseinseinheit: 160. —
 1. Geist und Bewußtseinseinheit: 161. — 2. Endliche und absolute Be-
 wußtseinseinheit als Gegenstand des Erkennens: 162. — 3. Das Problem
 der göttlichen Persönlichkeit: 166. — 4. Endliches und absolutes Geistes-
 leben: 168. — 5. Der positive Gehalt des philosophischen Gottesbegriffs: 169. —

Kapitel III: Der wissenschaftlich-theologische Gottesbegriff.

Einleitung: Zur Methodik.

- § 24. Parallelismus und Interessenunterschied philosophischer und
 religiöser Gotteserkenntnis: 176. —
 1. Die zwei Erkenntniswege: 177. — 2. Der Parallelismus der Ergebnisse:
 179. — 3. Die Verschiedenheit des philosophischen und religiösen Inter-
 esses: 181. — 4. Die Folgen für wissenschaftliche Reinheit der Aussagen: 183. —
 § 25. Aufgabe der Theologie bezüglich einheitlicher Gestaltung des
 Gottesbegriffs: 185. —
 1. Die Aufgabe der Theologie: 185. — 2. Die Schwierigkeiten der Lage
 für die kirchliche Theologie: 186. — 3. Der Wegfall dieser Schwierigkeiten
 für uns: 188. —

A. Gottes Wesen.

- § 26. Vorbereitung des wissenschaftlich - theologischen Gottes-
 begriffs: 191. —
 1. Der philosophisch-theistische Gottesbegriff und die Gottespersönlichkeit
 des religiösen Bewußtseins: 192. — 2. **Der theologische Gottes-**
begriff: 193—201. — 3. Belanglose Differenzen von Religion und
 Theologie: 201. — 4. Die Einzelprobleme bezüglich des wissenschaftlich-
 theologischen Gottesbegriffs: 204. — 5. Der Gottesbegriff der altorthodoxen
 Dogmatik: 205. —

B. Gottes Eigenschaften.

§ 27. Berechtigung und Erkenntniswert der Eigenschaftslehre bezüglich des Wesens Gottes: 209. —

1. Die wissenschaftliche Berechtigung der Eigenschaftslehre: 210. — 2. „Nur Relationen“: 211. —

§ 28. Das Recht der „drei Wege“ gegenüber der Anordnung der orthodoxen Ausführung: 213. —

1. Die „drei Wege“: 213. — 2. Die altdogmatische Einteilung der göttlichen Eigenschaften: 214. — 3. Die attributa transeuntia, resp. communicabilia: 215. —

1. Die christlich-religiösen Aussagen über die Gottes **Verhältnis** zur Welt bekundenden göttlichen Eigenschaften.

§ 29. Die Aussagen über Gottes Allmacht, Allgegenwart und Ewigkeit: 216. —

1. Die christlich-religiöse Grundaussage über Gott: 216. —

§ 30. Die Allmacht: 217. —

1. Allmacht und Wille: 217. — 2. Die theologisch-wissenschaftliche Fassung der Allmacht: 220. —

§ 31. Allgegenwart und Ewigkeit: 221. —

1. Gottes Allgegenwart: 221. — 2. Gottes Ewigkeit: 222. —

§ 32. Die Allwissenheit und Allweisheit: 223. —

Die geistigen Eigenschaften: 223. —

§ 33. Die Allwissenheit: 224. —

1. Die wissenschaftliche Fassung der göttlichen Allwissenheit: 224. — 2. Die Erfahrung von gott-menschlicher Geistes-Reziprozität: 227. — 3. Der theologisch-wissenschaftliche Begriff der göttlichen Allwissenheit: 229. — 4. Die altdogmatischen Bestimmungen: 230. —

§ 34. Die Allweisheit: 231. —

1. Die christlich-religiöse Vorstellung: 231. — 2. Die altdogmatische Auffassung: 231. — 3. Die wissenschaftliche Fassung: 232. — 4. Denkende Betrachtung endlichen Werdens: 232. — 5. Die christlich-religiöse Erfahrung: 233. — 6. Der theologisch-wissenschaftliche Rückschluß: 233. —

2. Die in Gottes **Verhalten** zur Welt bekundeten göttlichen Eigenschaften.

§ 35. Die christlichen Aussagen über den Inhalt der göttlichen Allwirksamkeit: 234. — Erläuterung: 234. —

§ 36. Die göttliche Heiligkeit: 235. —

1. Die religiöse Vorstellung von Gottes Heiligkeit: 235. — 2. Die alte Dogmatik: 237. — 3. Wissenschaftliche Erwägung: 238. — 4. Die christlich-religiöse Erfahrung: 239. —

- § 37. Die göttliche Gerechtigkeit: 239. —
 1. Die religiöse Vorstellung: 240. — 2. Die alte Dogmatik: 242. — 3. Die wissenschaftliche Fassung des Attributs: 242. — 4. Rückschluß der Theologie: 246. —
- § 38. Die göttliche Gnade und Liebe: 246. —
 1. Die christlich-religiösen Aussagen: 246. — 2. Die Probleme: 247. —
- § 39. Die Zusammenfassung der Gnade mit der Liebe: 247. —
 1. Die christlich-religiöse Aussage: 247. — 2. Gerechtigkeit, Gnade und Liebe Gottes: 249. —
- § 40. Die Liebe als Gottes Selbstmitteilung an die Kreatur: 250. —
 1. Schrift- und Kirchenlehre: 250. — 2. Die wissenschaftliche Fassung des Begriffs der göttlichen Liebe: 252. — 3. Das Attribut der „Liebe“ als Höhepunkt der Eigenschaftslehre: 255. — 4. Metaphysisches Wesen und christliches Erleben von Gottes Selbstmitteilung: 256. — 5. Die religiöse Erfahrung von Gottes Liebe als Gesamterfahrung von seiner Selbstmitteilung: 258. —
- C. Die altkirchliche Trinitätslehre.
- § 41. Das Verhalten der alten Dogmatik zur katholischen Trinitätslehre: 264. —
 1. Die Trinitätslehre der protestantischen Orthodoxie: 264. — 2. Reformation und Trinitätslehre: 266. —
- § 42. Das katholische Interesse an der Trinitätslehre und die heutige Ausgestaltung des Begriffs der göttlichen Liebe: 266. —
 1. Die Entstehung des Trinitätsdogmas: 267. — 2. Die neutestamentlichen Grundlagen: 267. — 3. Die kirchliche Lehrbildung: 267. — 4. Das katholisch-religiöse Motiv der Trinitätslehre: 268. —
- § 43. Der bleibende religiöse Wert der neutestamentlichen Dreieit von „Vater, Sohn und Geist“: 270. — Erläuterung: 270. —

Zweiter Abschnitt: Theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der religiösen Aussagen des christlichen Bewußtseins über die Welt und ihr Verhältnis zu Gott.

Kapitel I: Das Wesen der Welt.

Vorbemerkung: 271. —

1. Die religiösen Aussagen des christlichen Bewußtseins über die Welt.
- § 44. Die Welt als, gleich dem Menschen, schlechthin abhängig von Gott: 271. — Erläuterung: 272. —
- § 45. Die Welt als geeignete Stätte menschlicher Entwicklung: 273. —
 1. Religion und Existenzinteresse: 273. — 2. Der christlich-religiöse Optimismus der Weltbetrachtung: 273. —

2. Der wissenschaftlich-theologische Weltbegriff.

§ 46. Das Verhältnis des religiösen zum wissenschaftlichen Weltbegriff: 275. —

1. Die Teleologie des christlichen Bewußtseins: 276. — 2. Die wissenschaftliche Fassung der Weltteleologie: 279. — 3. Teleologische und religiös-sittliche Weltbetrachtung: 280. —

Kapitel II: Das Verhältnis der Welt zu Gott.

1. Die Schöpfung.

§ 47. Die christlich-religiöse Aussage und die Schrift- und Kirchenlehre über die Schöpfung: 282. —

1. Die Schöpfung als Gegenstand christlich-religiöser Aussagen überhaupt: 282. — 2. Die christlich-religiösen Aussagen über die Schöpfung der Welt: 284. — 3. Der biblische Schöpfungsbericht und die kirchliche Lehre: 284. —

§ 48. Die wissenschaftliche Bestimmung des Schöpfungsbegriffs: 288. —

1. Die negativen Kanones: 288. — 2. Die möglichen und haltbaren Positionen: 290. —

2. Die Erhaltung der Welt.

§ 49. Die christlich-religiöse Aussage über Erhaltung und Schöpfung der Welt und der altdogmatische Begriff der conservatio: 292. —

Vorbemerkung: 293. — 1. Die christlich-religiöse Aussage über die Erhaltung der Welt: 293. — 2. Die Schrift: 293. — 3. Die kirchliche Lehre: 294. — 4. Die wissenschaftliche Fassung: 295. — 5. Der concursus: 296. —

3. Die göttliche Regierung der Welt.

§ 50. Die christlich-religiöse Aussage über göttliche Weltregierung und Vorsehung: 302. —

1. Die Schrift: 302. — 2. Die altprotestantische Dogmatik: 304. —

§ 51. Kritik der altprotestantischen Lehre: 305. —

1. Der Anlaß zur Kritik: 306. — 2. Gott und die Natur: 306. — 3. Göttliche Allwirksamkeit und menschliche Freiheit: 307. — 4. Die Theodicee: 309. —

§ 52. Wunder und göttliche Weltimmanenz: 310. —

1. Der biblische Wunderbegriff: 311. — 2. Die altkirchliche Theologie und das Wunder: 313. — 3. Das Wunder und das naive religiöse Bewußtsein überhaupt: 313. — 4. Das Wunder und das wissenschaftliche Bewußtsein: 315. —

§ 53. Die kosmologischen Voraussetzungen für das Verhältnis göttlicher Allwirksamkeit zum endlichen Geschehen: 318. —

1. Das Problem: 319. — 2. Die religiösen Motive: 319. — 3. Die erforderte Art der Lösung: 320. —

- § 54. Die Theodicee betreffs des Übels: 323. —
 1. Die Theodicee und das religiöse Bewußtsein: 324. — 2. Die Theodicee als religiös empfundenes Problem: 324. — 3. Die Begrenzung des Problems: 326. — 4. Das wirkliche Problem: 328. — 5. Das Übel als Sündenstrafe: 329. — 6. Die Lösung: 331. — 7. Die Theodicee des Neuen Testaments: 339. —
- § 55. Die Theodicee betreffs der Sünde: 341. —
 1. Das Bedürfnis nach dieser Theodicee: 342. — 2. Das Auftreten des Problems: 342. — 3. Die Unterschiede zwischen Übel und Sünde: 344. — 4. Analogien zwischen Übel und Sünde: 345. — 5. Das spezifische Wesen der Sünde als unvermeidlich: 345. — 6. Die Teleologie der Sünde: 346. — 7. Sünde und Weltverlauf: 347. —

Dritter Abschnitt: Theologisch - wissenschaftliche Ausgestaltung der religiösen Aussagen des christlichen Bewußtseins über das Wesen des Menschen.

Vorbemerkung: 348. —

Kapitel I: Die Grundzüge des Menschenwesens.

- § 56. Die christlich-religiösen Aussagen und das wissenschaftliche Bewußtsein einstimmig: 349. —
 1. Die christlich-religiösen Aussagen: 349. — 2. Diese Aussagen und das wissenschaftliche Bewußtsein: 350. — 3. Die Schrift: 351. — 4. Die kirchliche Theologie: 354. — 5. Die altprotestantische Orthodoxie: 355. — 6. Die heutige Theologie: 355. — 7. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen: 357. —

Kapitel II: Die kirchliche Lehre vom Status integritatis und seinem Verlust.

- § 57. Das religiöse Recht und die Unvollziehbarkeit der kirchlichen Anthropologie: 361. —
 1. Unsere theologische Methode: 361. — 2. Die orthodoxe Dogmatik: 361. —
- § 58. Die kirchliche Lehre und ihr Verhältnis zur Schrift: 362. —
 1. Die Schrift: 362. — 2. Die Kirchenlehre: 365. — 3. Die altprotestantische Orthodoxie: 366. — 4. Kritik dieser Lehre: 368. —

Kapitel III: Das Wesen des Menschen als erlösungsbedürftig oder das Wesen der menschlichen Sünde.

- § 59. Der christliche Begriff der Sünde und sein Verhältnis zum wissenschaftlichen Standpunkt: 370. —
 1. Das christliche Sündenbewußtsein: 370. — 2. Erlösungsreligion und Evolutionismus: 372. —
- § 60. Der biblische Sündenbegriff und die kirchliche Lehre im Verhältnis zu demselben: 374.
 1. Die Schrift: 374. — 2. Die kirchliche Lehre: 378. — 3. Die Widersprüche der kirchlichen Lehre: 381. —

- § 61. Die Wahrheitselemente der kirchlichen Lehre und die Richtigstellung ihrer Gruppierung: 383. —
1. Die richtigen Intentionen der kirchlichen Lehre: 383. — 2. Die Fehler der kirchlichen Lehre: 384. — 3. Richtigstellung: 387. — 4. Neuerwägung: 391. —
- § 62. Das materiale Wesen der Sünde: 397. —
1. Die Sinnlichkeit als Voraussetzung der Sünde: 397. — 2. Sinnlichkeit und Sünde: 399. —

Zweiter Teil: Theologisch-wissenschaftl. Ausgestaltung der Aussagen des christl. Bewußtseins über seine Heilsanschauung.

Einleitung.

- § 63. Bestimmung der dogmatischen Aufgabe gegenüber der Beschaffenheit der Schrift- und Kirchenlehre von der christlichen Heilsanschauung: 404. —
1. Die Darstellung der christlichen Heilsanschauung: 404. — 2. Christliche Heilsanschauung und kirchliche Lehrtradition: 406. —

Erster Abschnitt: Das Wesen der erlösenden göttlichen Gnade.

Kapitel I: Die Aussagen des christlichen Bewußtseins.

- § 64. Das Verhältnis der göttlichen Gnadenführung zur menschlichen Sünde: 408. —
1. Die christlich-religiöse Aussage über das Wirken der göttlichen Gnade: 408. — 2. Die Schrift: 410. — 3. Die orthodoxe Dogmatik: 415. —
- § 65. Die christlich-religiöse Erfahrung von Gottes Selbstmitteilung in ihrem Unterschied von der kirchlichen Lehre: 421. —
1. Die christlich-religiöse Aussage und die kirchliche Theologie: 421. —
2. Die kirchliche Lehrtradition: 422. —

Kapitel II: Die kirchliche Prädestinationslehre.

- § 66. Die unhaltbare Gestalt der konsequenten Prädestinationslehre und ihrer inkonsequenten Abschwächungen: 425. —
1. Die Vorstellungsgrundlagen der Prädestinationslehre: 425. — 2. Die Schrift: 426. — 3. Die kirchlich-theologischen Formen der Vorstellung: 428. — 4. Kritik der Lehre: 434. —

Kapitel III: Göttliche Gnade und menschliche Entwicklung.

- § 67. Die göttliche Gnade als Vollzug der dem menschlichen Geiste immanenten göttlichen Selbstmitteilung: 435. —

1. Das wirkliche Problem im christlichen Gnadenbegriff: 435. — 2. Die Feststellung des Problems: 437. — 3. Vorbereitung der Problemlösung: 438. — 4. Der Kern des Problems: 440. —

§ 68. Die Offenbarung der erlösenden Gnade in Christo und dem Evangelium und ihr geschichtliches Fortwirken durch christliche Gemeinschaft und innerer Offenbarung: 445. —

1. Das ewige und das geschichtlich erscheinende Wesen der göttlichen Gnade: 445. — 2. Die geschichtlich-psychologische Vermittlung der Gnadeneignung: 446. — 3. Die Tragweite der Vermittlung: 448. —

Zweiter Abschnitt: Gottes erlösende Selbstmitteilung in Christi Person und Werk.

I. Christi Person.

Kapitel I: Die christlich-religiöse Aussage.

§ 69. Christus als alleiniger Quell menschlichen Heils: 448. —

1. Die christlich-religiöse Aussage über Christum: 449. — 2. „Unbewußtes Christentum“: 450. —

Kapitel II: Die Grundzüge der Entwicklung der kirchlichen Christologie.

§ 70. Die Abhängigkeit der Christologie von Weltanschauung und Art des Erlösungsbedürfnisses: 451. —

1. Die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Christologie: 451. — 2. Die urchristliche Christologie: 453. — 3. Katholisches Erlösungsbegehren und die Christologie: 459. — 4. Das evangelische Erlösungsbedürfnis und die Christologie: 464. — 5. Der Abbau des altkirchlichen christologischen Dogma's: 467. — 6. Die dem Wesen des Christentums entsprechende Christologie: 472. —

Kapitel III: Das wirkliche Problem der Christologie.

§ 71. Die evangelische Auffassung von Christi Person im Unterschied von der katholischen: 473. —

1. Prinzip und Person: 473. — 2. Das Wesen religiös-sittlicher Erlösung: 475. — 3. Die Erlöserpersönlichkeit: 476. — 4. Die Möglichkeit der Erlöserpersönlichkeit: 477. —

II. Christi Erlösungswerk.

Kapitel I: Dogmengeschichtlicher Überblick.

§ 72. Die biblische Vorstellung von Christi Erlösungswerk und das Verhalten der späteren Formen des Christentums zu ihr: 488. —

1. Die dogmengeschichtliche Entwicklung im Ganzen: 488. — 2. Die Schrift: 490. — 3. Die altprotestantische Kirchenlehre: 493. —

Kapitel II: Kritik der Kirchenlehre.

- § 73. Unzulässiges und Richtiges in der altprotestantischen Kirchenlehre von Christi Werk: 500. —
1. Die katholischen Voraussetzungen: 500. — 2. Weitere transzendente Voraussetzungen: 504. — 3. Gesetzesreligiöse Voraussetzungen: 506. —
 4. Stellvertretende Gesetzeserfüllung: 510. — 5. Stellvertretendes Strafleiden: 513. — 6. Das Heilsgut nach der Kirchenlehre: 515. — 7. Christi „königliches Amt“: 517. — Schluß: Das Wahrheitsmoment der Kirchenlehre von Christi Werk: 517. —

Kapitel III: Christus der Versöhner und Erlöser.

- § 74. Christi Werk als Ausfluß seines persönlichen Wesens und Christus als der Erhöhte: 519. —
1. Christi Erlösungswerk: 519. — 2. Die Vollziehung des Erlösungswerkes Christi: 519. — 3. Versöhnung und Erlösung: 522. — 4. „Der erhöhte Christus“: 523. —

Dritter Abschnitt: Die Vollziehung des christlichen Prinzips im religiösen Subjekt und in der religiösen Gemeinschaft.

Vorbemerkung.

- § 75. Die grundlegende Bedeutung der Erlösung des Einzelsubjekts: 525. —
1. Der innergeistige Vollzug der Erlösung: 526. — 2. Christliches Individuum und christliche Gemeinschaft: 526. —

Kapitel I: Die Vollziehung des christlichen Prinzips im menschlichen Einzelsubjekt.

- § 76. Die kirchliche Hülfsvorstellung von den Heilswirkungen des heiligen Geistes und deren Verhältnis zur Schrift: 528. —
1. Die vis applicatrix Spiritus sancti: 528. — 2. Der biblische Ausdruck „heiliger Geist“ und die christliche Erfahrung: 528. — 3. Die Kirchenlehre: 532. —
- § 77. Die Wahrheitsmomente und die Problemlösungen der Kirchenlehre: 534. —
1. Die Wahrheitsmomente: 534. — 2. Die Probleme: 535. —
- Erstes Problem: Das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors zu einander im Vorgang der Bekehrung.
- § 78. Die monergistische resp. synergistische Bestimmung des Verhältnisses in der Kirchenlehre: 536. —
1. Die christlich-religiöse Aussage: 536. — 2. Die Schrift: 537. — 3. Die alte Kirche: 538. — 4. Die reformierte Kirchenlehre: 539. — 5. Die lutherische Lehre: 543. —

- § 79. Der Monergismus und seine Gefahren: die Motive synergistischer Betrachtungsweise: 545. —
 1. Der Widerspruch in der monergistischen Lehre: 546. — 2. Das Recht synergistischer Betrachtungsweise: 548. —

- § 80. Die supranaturalistische und die von Gottes Weltimmanenz ausgehende Auffassung des Problems: 550. —
 1. Das formale Verhältnis beider Faktoren: 550. — 2. Das inhaltliche Verhältnis beider Faktoren: 551. —

Zweites Problem: Das Verhältnis des religiösen und des sittlichen Moments der Bekehrung zu einander.

- § 81. Das die Gewinnung der Versöhnung begleitende ethische Moment im Glauben: 553. —
 1. Die christliche Aussage über die religiöse Seite des Bekehrungsvorganges: 553. — 2. Die sittliche Seite des Bekehrungsvorganges und ihr Verhältnis zur religiösen: 555. —

- § 82. Die keimartige Beschaffenheit des ethischen Moments im Glauben und ihre Bezeugung in der Schrift durch Paulus: 556. —
 1. Religionswissenschaft und christliche Aussage: 556. — 2. Die Schrift: 557. —

- § 83. Die Abhängigkeit der Kirchenlehre von Augustinismus und Paulinismus: 560. —
 1. Die lutherische Lehre: 560. — 2. Die reformierte Lehre: 562. —

- § 84. Die Bekehrung als bewußter Übergang vom gesetzesreligiösen zum evangelischen religiös-sittlichen Erleben: 563. —
 1. Die ethische Wirkung der Gnade in der Bekehrung: 563. — 2. Das Ergebnis der Bekehrung im menschlich-psychischen Geschehen: 564. —

Drittes Problem: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung zu einander im verwirklichten christlichen Gnadenstande.

- § 85. Das höchste Heilsbewußtsein des Christen zurückführbar auf die Erlebnisse von Rechtfertigung und Heiligung: 565. —
 1. Das vollverwirklichte Wesen des Christentums: 566. — 2. Die Schrift: 566. —

- § 86. Rechtfertigung und Heiligung innerhalb der altprotestantischen Kirchenlehre: 569. —
 1. Die Heilsgewißheit: 569. — 2. Die Heiligung: 578. —

Kapitel II: Die Verwirklichung des christlichen Bewußtseins in der religiösen Gemeinschaft und im Gesamtleben der Menschheit.

1. Gottesreich und Kirche.

- § 87. Das Entstehen des Gottesreichs und das Verhältnis der Kirche zu ihm als sein Organ: 580. —
 1. Die religiöse Aussage: 580. — 2. Die Kirche: 581. —
- § 88. Die Unterscheidung von Gottesreich und Kirche in der Schrift, der altprotestantischen Kirchenlehre und in der heutigen Theologie: 582. —
 1. Gottesreich und Kirche in der Schrift: 582. — 2. Der altprotestantische Kirchenbegriff: 586. —
- § 89. Die Unveränderlichkeit des Gottesreiches und die Wandelbarkeit der sichtbaren Kirche: 588. —
 1. Der protestantische Begriff der Kirche: 588. — 2. Die Wandelbarkeit der Kirche: 589. —

2. Die heilsvermittelnde Funktion der Kirche.

- § 90. Die protestantische Auffassung im Unterschied von der katholischen und schwärmerischen: 591. —
 1. Die religiöse Aussage: 592. — 2. Die evangelische Schätzung kirchlicher Heilsvermittlung: 592. —
- § 91. Wort und heilige Handlung als die Gnadenmittel der Kirche: 594. —
 1. Religiöse Gemeinschaftsstiftung überhaupt: 595. — 2. Die Herkunft des Begriffs „Gnadenmittel“: 595. — 3. Der evangelische Begriff der Gnadenmittel: 597. —
- § 92. Das Wort und seine Wirksamkeit als kirchliches Gnadenmittel: 598. —
 1. Die protestantische Lehre vom Wort: 598. — 2. Inneres und äußeres Wort: 598. —
- § 93. Der protestantische Begriff des Sakraments und seine konfessionellen Differenzen: 600. —
 1. Die lutherische Lehre: 601. — 2. Die reformierte Lehre: 601. —
- § 94. Die Sakramente und der Protestantismus der Gegenwart: 602. — Erläuterung: 602. —
- § 95. Die Taufe nach altprotestantischer Auffassung und deren konfessionelle Unterschiede: 603. —
 1. Die einstimmige Lehre: 603. — 2. Die Differenz: 604. —
- § 96. Die Bedeutung der Taufe als Gnadenmittel und die Berechtigung der Kindertaufe: 605. —
 Die Taufe im heutigen Protestantismus: 606. —

§ 97. Das Abendmahl und seine konfessionell verschiedene Auffassung: 608. —

1. Die innerprotestantische Differenz: 608. — 2. Beurteilung der Differenz: 609. —

§ 98. Das Abendmahl als heilswirkendes Gnadenmittel: 610. —

Das Abendmahl im heutigen Protestantismus: 610. —

Schluß: Die christliche Glaubenshoffnung.

§ 99. Die Hoffnung auf Ausbreitung des Gottesreichs über die gesamte Menschheit.

§ 100. Erweiterung der Hoffnung auf ewige Heilsgewinnung seitens aller irdischen Geisteswesen: 614. —

1. Der Charakter der biblisch-kirchlichen „Eschatologie“: 614. — 2. Gesamtmenschheits-Eschatologie: 617. — 3. Menschheit und Gottesreich: 619.

— 4. Individuelle Unsterblichkeit: 619. — 5. Apokatastasis: 622. —

Druckfehler.

(Kleinere Versehen wird der geneigte Leser selbst verbessern.)

Es ist zu lesen	statt
S. 122 m. 3	4
S. 123 u. 4	5
S. 211 u. (XVIII ff.)	()
S. 295 o. 4	3
S. 296 o. 5	4
S. 352 m. 2 Mcc. 14, 46	2 Mcc. 16, 26
S. 412 u. Röm. 10, 4	Röm. 10, 5
S. 476 o. Erlöserpersönlichkeit	Erlösungspersönlichkeit
S. 540 Note resipiscentia	recipiscentia
S. 541 Note, Schluß: dasselbe.	
S. 577 o. (§ 86)	(§ 86, 1)
S. 578 o. und u. dem Menschen	den Menschen
S. 578 u. legt	liegt
S. 588 m. geschichtlichen	geschichtlich

Kritische Einleitung.

Theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der Aussagen des christlichen Bewusstseins über die Quellen seines Inhalts: Offenbarung und heilige Schrift.

1. Die Aussagen über die Offenbarung.

A. Geschichtlicher Überblick.

§ 1. Das christliche Bewußtsein führt seine Existenz mit Recht auf göttliche Offenbarung zurück, bezieht aber in seiner urkundlichen Bezeugung, dem alttestamentlichen Urbild folgend, und gemäß der aller Religion zunächst eigentümlichen Vorstellungsweise diese Offenbarung nur implicite auch auf sein religiöses Prinzip, vor allem aber auf dessen Ausprägung in Vorstellungen, Forderungen und Verheißungen, welche auf direkt erfolgte göttliche Mitteilungen an besonders berufene Offenbarungsträger zurückgeführt werden.

1. Das alttestamentliche Urbild. In seinen Aussagen über seinen Ursprung aus göttlicher Offenbarung trägt auch das israelitische religiöse Bewußtsein ganz das Gepräge der gegenständlichen Vorstellungsweise, wie sie aller Religion ursprünglich eigen ist. Wie jede polytheistische Religion ihre mythologischen Vorstellungen über ihren Ursprung als eine der Mitteilung ihrer Götter selbst zu verdankende Kunde betrachtet, so ist auch das in der h. Schrift alten Testaments sich aussprechende monotheistische religiöse Bewußtsein überzeugt, seinen Inhalt an Vorstellungen über Gottes Dasein, Wesen und Willen gegenüber Welt und Menschheit durch direkte Mitteilungen Gottes an besondere, zu ihrer Weitergabe befähigte Beauftragte empfangen zu haben. Über diese Beauftragung und den Empfang göttlicher Mitteilungen liegen in einem Teil der a. t. Schriften Selbstzeugnisse der betreffenden Persönlichkeiten vor, in

denen sie bekunden, beides auf unbezweifelbare Weise erlebt zu haben; in den Schriften anderer solcher Persönlichkeiten wird deren Beauftragung bereits als geschehen und anerkannt vorausgesetzt, der Mitteilungs-Empfang aber in gleicher Weise bezeugt.

In einem weit größeren Teil der a. t. Schriften liegt indes nur die Berichterstattung Anderer vor über die vor ihrer oder auch zu ihrer Zeit erfolgte Berufung und Ausrüstung bestimmter Persönlichkeiten zu Trägern und Verkündigern göttlicher Offenbarung.

Jene Selbstzeugnisse stellen das Offenbarungs-Erlebnis vorwiegend als einen sich innergeistig vollziehenden Vorgang dar, der sich aus dem sonstigen Geistesleben der Empfänger als übernatürlich geartet deutlich herauszuheben pflege¹⁾.

In der Berichterstattung überwiegt dagegen die Vorstellung, daß die Offenbarungs-Mitteilung sich als äußerlich wahrnehmbarer Vorgang und unter wunderhaften Begleiterscheinungen zu vollziehen pflegte und pflege²⁾.

¹⁾ Die ältesten Selbstzeugnisse von Propheten sind die von Amos (7--9, 7:5 Visionen, von Jahwe selbst gedeutet) und Hosea (seine unglückliche Ehe, durch Jahwe herbeigeführt und ihre symbolische Bedeutung dem Propheten später zum Bewußtsein gebracht). Hieran schließen sich als fernere deutlichste Selbstzeugnisse die von Jesaja (cp. 6), Micha (3, 8) und Jeremia (cp. 1). Bei Zephania (um 628) und Nahum (um 610) beschränkt sich das Selbstzeugnis auf die bei allen Propheten sich stets wiederholende Bezeichnung ihres jedesmaligen Orakels als „Spruch Jahwe's“ oder auf ähnliche Formeln wie „spricht Jahwe“ resp. Einführung Jahwe's als selbst redend mit „Ich“ etc. (Micha 1, 6, 2, 3, 3, 1, 5. Zeph. 1, 2, 10, 2, 5. Nah. 3, 5.)

Bei dem Propheten der exilischen Zeit, Ezechiel, wird das Selbstzeugnis bereits zu Berichten über traumartig erlebte Schicksale (3, 22, 8, 7 ff.), wobei die schriftstellerische Absicht den Eindruck der Unmittelbarkeit schon trübt.

Nach dem Exil erscheint bei Maleachi die Versicherungs-Formel „Spruch Jahwe's“ oder ähnliches auffallend oft. Endlich wird die Formel „Spruch Jahwe's“ (oder ähnliches) durch ihre Häufung in ihrem Zeugniswert beeinträchtigt in den prophetischen Büchern, welche bereits auf der Grenze zur bloßen Berichterstattung stehen: Haggai und Sacharja (hier in beiden Teilen). Vielleicht beruht das nur auf dem epigonenhaften Bedürfnis, durch Betonen des eignen Zusammenhangs mit den früheren Propheten seine Beglaubigung zu stärken. (So dürfte auch die im überlieferten Text des Jeremia so auffallende gleiche Erscheinung auf spätere Redaktoren zurückzuführen sein.) Und Sacharja's Nachtgesichte führen schon den „Engel Jahwe's“ als ständigen Vermittler der Offenbarungen ein, was auf ein Ermatten der prophetischen Zuversicht, mit Gott in direkter Beziehung zu stehen, vielmehr auf ein lebhafteres Empfinden von Gottes Transzendenz hinweist.

²⁾ Diese Vorstellungen haben sich bei den a. t. Berichterstattem im Laufe der israelitischen Religionsgeschichte nicht geändert, was durch Beifügung der neueren Quellenbezeichnungen zu den Belegstellen leicht veranschaulicht werden kann.

So ist zunächst, den Modus der Offenbarungsvorgänge betreffend, sämtlichen Autoren des Hexateuch die Vorstellung eigen, daß Jahwe selbst auf irgend eine äußerlich wahrnehmbare Weise den Offenbarungsträgern seine von ihnen weiterzugebenden Mitteilungen gemacht habe. (Gen. 4, 1 J. 6, 13 P. 7, 1 J. 8, 15 P. 9, 1 P. 12, 1 J.

Dieser Unterschied ist für die Beurteilung der betreffenden biblischen Aussagen von weittragender Bedeutung, und zwar kann darüber kein Zweifel obwalten, daß die Selbstzeugnisse vor aller fremden Berichterstattung den Vorzug verdienen, sowohl was ihre Urkundlichkeit als auch was ihre Sachgemäßheit angeht. Liegt es doch im Wesen aller Religion, daß der Mensch seiner Beziehungen zu Gott sich zunächst und vor allem innerlich bewußt wird, und wenn sich diese Tatsache dem Subjekt der primitiven und naiven Religion auch hinter der sinnlichen Wahrnehmung veranlassender äußerer Ereignisse und den alsbald daran sich anknüpfenden gegenständlichen Vorstellungen zu verbergen pflegt, so ist es um so bedeutungsvoller, daß sie bei den Heroen der Religion, um welche es sich hier handelt, so klar ins Licht des Bewußtseins und der Erinnerung getreten ist.

Kommt nun aber der Inhalt der Offenbarungen in Betracht, so veranlaßt uns seine Beschaffenheit, grade von der Berichterstattung aus auf die Selbstzeugnisse zurückzublicken. Denn hier ergibt sich eine Gleichartigkeit formaler Art, vor welcher der Unterschied von innerer Erfahrung und äußerer Wahrnehmung scheinbar

13, 14 J. Ex. 17, 5 J. 19, 3—8. 20—23 R. 20, 1—17 J. E. (Dekalog). 23, 1—5 J. E. cp. 25—31 P. Das Ritualgesetz.) Nach Ex. 3 J. E. bleibt Jahwe im Dornstrauch verborgen. Ex. 19, 16 ff. J. E. verkündet Gewitter seine Gegenwart. Ex. 24, 10 J. E. ist Jahwe Mose und den 70 Aeltesten sichtbar, nach Ex. 24, 15 ff. P. jedoch verhüllt ihn die Wolke. Nur seine „Herrlichkeit“ (vergl. Num. 14, 10 P.) bleibt sichtbar wie ein „verzehrendes Feuer“ (vergl. Deut. 4, 24). Auch Ex. 33, 19—23 J. versagt Jahwe dem Mose seinen Anblick, läßt ihn nur seine „Herrlichkeit“ sehen; Ex. 34, 5 J. verhüllt ihn die Wolke, und 34, 6 ff. läßt R. (vergl. Num. 14, 11—25) Jahwe seine Güte und Gerechtigkeit verkündigen. Num. 13, 1 P. redet Jahwe wieder selbst.

Nach Num. 12, 5 J. E. offenbart sich Jahwe den Propheten sonst in Gesichtern und Träumen, nur dem Mose direkt (vergl. Deut. 4, 10). Auf Mose ruht daher auch Gottes Geist, auf den Aeltesten nur teilweise, rs. (Num. 11, 11—25 J. E.), doch nach Num. 27, 18 P. auch auf Josua (vergl. Deut. 34, 9).

Nach Ex. 4—8 sind J. E. und P. ganz darüber einig, daß Jahwe dem Mose die Worte, welche er dem Pharao sagen soll, selbst vorgesagt hat; so in den Propheten-erzählungen öfter (z. B. 1 Reg. 22, 19 u. ö.).

Andererseits erfolgen Offenbarungen Jahwe's durch Vermittlung von Engeln und zwar schon in sehr alten Berichten wie Gen. 21, 17. 22, 18 E., Ex. 3, 2 J. E., Josua 5, 13 J. E., Jud. 6, 18—22 H., andererseits spät Dan. 8, 16. 9, 21. Und daß Offenbarungsträger durch Wunder beglaubigt werden, zeigen die Berichte über Mose und die Zauberer vor Pharao (Ex. 6—9 J. E. und P.), wie der Durchzug durchs rote Meer Ex. 14, 18—31 J. E. mit den charakteristisch steigernden Zusätzen von P. Dazu das Lied 15, 1—21, J. 16, 13 P. (Wachteln und Manna), Jud. 6, 20 H. (Gideon), ferner die Elia-Geschichten. 1 Reg. 17, 24. 18, 38. 2 Reg. 1, 10—12. 2, 19; 5, 24 (Naëman).

Auch dient zu jener Beglaubigung das Eintreffen von Weissagungen des Propheten. 1 Sam. 2, 34. 16, 7 ff. 1 Reg. 13, 3 ff. 17, 1 (Elia). 22, 28 (Micha). 2 Reg. 19, 29 (Jesaja). 20, 8 (vergl. Jes. 38, 7, die Sonnenuhr).

zunächst wieder zurücktritt. Auf beiden Seiten nämlich stellt sich der Inhalt ganz gleichmäßig in Form bestimmter, in Worte gefaßter Vorstellungen dar. Diese haben in den älteren Berichten Jahwe's Verhältnis zu Israel, seine Forderungen wie seine Heils- und Straf-Absichten zum Inhalt, worin sich die primitive Art des gesetzesreligiösen Prinzips zum Ausdruck bringt. Bei den Propheten der klassischen Zeit tritt dann der an sich schon reine sittliche Monotheismus zu Tage, aber in derselben Weise, nämlich in deutlich zeitgeschichtlich bedingten Vorstellungen und in „Worten Jahwe's“, auch in der noch gesetzesreligiösen Form, sittliche Forderungen mit sinnlichen Strafdrohungen und Heilsverheißungen zu verbinden, gerichtet an das eigene Volk und alle Völker überhaupt. Endlich wird in der exilischen wie nachexilischen Zeit der Inhalt der „Worte Jahwe's“ mehr und mehr zu kultgesetzlichen Forderungen, wiederum von Drohungen und Verheißungen sinnlicher Art begleitet.

Es ergibt sich daraus, daß nach der Auffassung aller a. t. Autoren die göttliche Offenbarung als direkte Mitteilung derjenigen Vorstellungen zu denken ist, in welchen nach unserer Auffassung der Mensch sich über sein innerlich wie äußerlich erfahrenes Verhältnis zur Gottheit Rechenschaft zu geben pflegt; sowie, daß jene gleichwohl kein Bedenken getragen haben, je nach dem Ausfall dieser Vorstellungen aus denselben weitgehende Konsequenzen für das Geschick ihres Volkes wie der Menschheit überhaupt zu ziehen. Bemerkenswert ist daneben auch das Verhältnis, welches zwischen prophetischen Visionen, Handlungen, Erlebnissen — und deren Heil oder Unheil verkündenden Deutungen obwaltet. Stets erscheinen die Visionen, trotz ihres Vorausgehens in der Darstellung für ihre Deutung schon prädisponiert, so daß sie, wie es bei den symbolischen Handlungen selbstverständlich ist, ihre Deutung in Gestalt innerlich arbeitender und Ausdruck heischender Gedanken schon empfangen hatten. Die in der Predigt verwerteten Erlebnisse endlich unterliegen der entsprechenden Deutung erst dann, wenn sich von außen die Gelegenheit bietet, sie einer inzwischen gereiften prophetischen Erkenntnis zur Veranschaulichung oder Beglaubigung dienen zu lassen. (Klassisches Beispiel: Hosea's Ehe.)

Wenn sich nun ergibt, daß der Inhalt sowohl der bloß berichteten, als auch der von Selbstzeugnis begleiteten prophetischen Verkündigung im Laufe der Geschichte der israelitischen

Religion einen sehr merkbaren, den wechselnden konkreten Verhältnissen entsprechenden Wandel aufweist, so kann dies uns nur in unserer religionspsychologischen Überzeugung bestärken, daß wir es hier mit einer sehr entschieden sich geltend machenden geistigen Eigentätigkeit der betreffenden Persönlichkeiten zu tun haben.

Damit aber erhebt sich zugleich das Problem, wie die Propheten in ihren Selbstzeugnissen der festen Überzeugung Ausdruck geben konnten, den Vorstellungsgehalt und den Wortlaut ihrer Predigt nicht selbst gebildet, sondern ohne ihr eigenes Zutun göttlicherseits empfangen zu haben. Nur dann tritt ihnen die menschliche Eigentätigkeit in religiösen Aussagen angesichts göttlicher Offenbarung deutlich ins Bewußtsein, wenn sie diese sich in dem Eindruck vollziehen sehen, welchen Lebewesen oder Naturgewalten, Tatsachen oder Vorgänge bei ihrer Wahrnehmung auf den Menschen machen. Dann fällt der Unterschied zwischen wortloser Offenbarung und der in Worte gefaßten Vorstellungen, welche der Mensch, angeregt durch sie über Gottes Wesen und Willen sich bildet, deutlich ins Auge; und bestätigt wird das noch dadurch, daß diese menschliche Eigentätigkeit auch ausbleiben kann, und dann zu ihrer Vollziehung als zur Erfüllung einer Frömmigkeitspflicht energisch ermahnt werden muß.

Zur Lösung des eben erwähnten Problems mag an diesem Orte zunächst nur die Beobachtung beitragen, daß der Inhalt der religiösen Vorstellungen, welche im A. T. als „Offenbarungen Jahwe's“ vorgeführt werden, sehr verschiedenen religiösen Wertes ist; und diese Verschiedenheit läßt sich als Verlauf einer Kurve veranschaulichen, deren Scheitel- und Höhepunkt das Hervortreten des reinen und universalen Monotheismus bei den klassischen Propheten von Amos bis Deutero-Jesaja ist, während von Ezechiel an ihr absteigender Verlauf eintritt.

Je einfacher, weil reiner und höher nun das prophetische Gottesbewußtsein sich gestaltete, desto leichter konnte das Gefühl des Wahrheitsbesitzes das Subjekt mit der Zuversicht erfüllen, auch in seinem Denken, Reden und Handeln als Gottes Organ zu wirken; je komplizierter, mannigfaltiger und darum auch je überlegter, kasuistisch-umsichtiger — mit einem Wort je gesetzgeberischer dagegen die prophetische Wirksamkeit sich gestaltete, desto schwieriger mußte es werden, das Bewußtsein um die denkende und schaffende Eigentätigkeit zurückzudrängen.

Dabei erhielt sich zwar die Überzeugung, diese Eigentätigkeit im Auftrage Jahwe's auszuüben; aber es entstand auch die Neigung, das wirkliche Bestehen solchen Auftrages so oft als möglich durch Wiederholung der Formel „Spruch Jahwe's“ zu betonen, welche zum prophetischen Stil zu gehören schien.

Diejenigen endlich, welche persönlich unbekannt bleibend, wie Berichterstatter, in umfänglichen Schriftwerken (Deuteronomium, Priesterkodex) alles was sie an gesetzgeberischen Bestimmungen vorbringen als „Worte Jahwe's“ auf frühere Offenbarungsträger zurückführen, setzen bei diesen von ihnen redend eingeführten Persönlichkeiten prophetisches Innenleben gläubig voraus, vermöge ihres geschichtlich bedingten religiösen Bewußtseins auch ihrerseits überzeugt, ihre mühevollen Arbeit im Sinne und Dienste Jahwe's zu vollbringen.

Ziehen wir aber noch die an Überlieferung gebundenen wirklichen Berichterstatter in Betracht, so ergibt sich bei einem Blick auf den Entwicklungsverlauf der a. t. Literatur überhaupt, zwischen ihnen, resp. ihren Schriftwerken und den Propheten deutlich ein Verhältnis der Wechselwirkung. So hatten z. B. die Historiker des 10. und 9. Jahrhunderts schon gesehen, wie sich etwa Gestalten wie Samuel und Nathan in der ihnen zugekommenen Überlieferung aus dem Haufen der Nebiim heraushoben; ähnlich hatten die Geschichtsschreiber des beginnenden 8. Jahrhunderts die mächtige Erscheinung des Elia mit seinem Geisteserben Elisa zu erfassen und darzustellen gehabt; wie natürlich, daß das Anschauen dieser Urbilder prophetischen Wirkens die Berichterstatter des späteren 8. Jahrhunderts beeinflussten für ihre Darstellung eines Mose, Josua, Gideon und deren Verhältnisses zu Jahwe; und wie natürlich daß der Eindruck dieser so vorgeführten Gestalten einem Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia die Möglichkeit prophetischen Wirkens vergegenwärtigte und dadurch ihr eigenes Selbst-erlebnis vorbereitete und zum Ereignis werden ließ.

So entstand in den führenden Kreisen Israels eine kontinuierlich sich erhaltende, je und je in großen Persönlichkeiten leuchtend hervortretende Hochspannung religiösen Innenlebens; und schon hier, beim ersten Eintritt in unsere „dogmatische“ Arbeit geht uns die Ahnung auf, der Lebensnerv, wie aller menschlichen Geschichte, so auch derjenige von Israels religiöser Entwicklung sei:

ein inniges Zusammenwirken von stetig drängender Gotteskraft mit menschlich wandelbarem, bald tiefem und großem, bald schwachem und kleinlichem Erfassen ihres Wesens und ihrer ewigen Ziele in Rede wie in Tat.

An diesem so sich webenden Gesamtgeschehen wird aber, wie in aller nach Entwicklungsabschluß trachtenden Religion, so auch in Israel grade die menschlich wandelbare Seite als „göttliche Offenbarung“ gewürdigt, aber damit tritt dann eben, wie die Religionsgeschichte es gleichfalls so vielfach zeigt, zugleich das Bestreben ein, sie dieser ihrer Wandelbarkeit zu entheben und sie durch eine „Kanonbildung“ zum Gegenstand eines unbedingt obligatorischen (intellektuellen wie religiösen) Glaubens zu machen — eine bedeutsame Richtungsänderung des religiösen Bewußtseins: der endgültige Verzicht auf selbsterlebte originale Offenbarung und das epigonenhafte Sichgenügenlassen an der Überlieferung einstiger, Anderen zuteilgewordener Offenbarung.

Indem innerhalb des israelitischen Kanons originale wie imitierende Prophetie und gesetzesreligiös redigierte Berichterstattung zu einem autoritativ für homogen und unveränderlich erklärten Ganzen zusammengefaßt werden, gewinnt dann das nomistische Judentum zwar den formellen Abschluß seiner Konstituierung als positive Religion, — aber unter Verwechselung schließlicher Erstarrung eines einst lebensvollen geschichtlichen Werdens mit der wahren Unwandelbarkeit ewiger, der Menschheit in solchem Werden zur Aneignung dargebotener Werte.

2. Der Offenbarungsbegriff des Neuen Testaments. a) Das Verhältnis zum A. T. Bis zu einem gewissen Grade ist zunächst das Urchristentum der Erbe der zuletzt erwähnten jüdischen Anschauungen geworden. Der Kanon des A. T.'s enthält ihm die Urkunden einstiger Offenbarung, welche durch direkte Mitteilungen Gottes erfolgt ist, die auch der Christ als solche anerkennt.

Paulus nennt diese Kundgebungen Gottes τὰ λόγια τοῦ θεοῦ (Röm. 3, 2) und es bedarf hier nicht der üblichen Stellensammlung, um zu beweisen, daß er alle wichtigeren Sätze seiner Theologie durch Stellen aus der h. Schrift zu belegen bemüht ist (z. B. Röm. 1, 17, Kap. 9—11, Gal. 3 u. a.).

Nach Hebr. 1, 1 hat Gott durch die Propheten geredet wie durch den Sohn. Und die Propheten redeten „im Geist“. (Act.

2, 30. Mt. 23, 43. 2. Petr. 1, 21); nach 2. Tim. 3, 16 ist alle heilskräftige „Schrift“ göttlich eingegeben und die prophetische Rede hat bindende Bedeutung (Röm. 15, 4. 2. Petr. 1, 19). So heißt auch das Gesetz *ἐντολή* und *νόμος τοῦ θεοῦ* (Mt. 15, 3. 6). Und Jesus bezieht sich auf Moses (Mt. 12, 8) und die Propheten zurück (Mt. 12, 41).

Andrerseits besteht aber im N. T. kein Zweifel darüber, daß Israels Verständnis der ihm zuteilgewordenen Offenbarung ein mangelhaftes von jeher gewesen sei und noch sei. Namentlich aber wird seine Voraussetzung von der völligen Homogenität und Unabänderlichkeit dieser Offenbarung schon vom Urchristentum mit steigender Entschiedenheit abgelehnt. Nur die Propheten Israels behaupten sich in ungeschmälertem Ansehen, weil ihre Aussprüche (und ein Teil der Psalmen) als Weissagungen gedeutet und als in Jesu Person, Leben und Geschick erfüllt betrachtet werden (so namentlich Mt., Acta, Joh. 12, 1. Petr. 1, 10—12). Und wenn auch der ethische Inhalt des Gesetzes nach Act. 7, 53 und Hebr. 2, 2 sogar trotz seiner „Offenbarung durch Engel“ an seiner Geltung keinen Abbruch erleidet, so sind doch beide angeführten Schriften darin einig, daß das Ritualgesetz der Vergangenheit anheimgefallen sei. Paulus aber, so sehr er das Gesetz wegen seines moralischen Inhalts hoch schätzt und es als *νόμος πνευματικός* bezeichnet (Röm. 7, 14), faßt es doch im Zusammenhang seiner Heilslehre als eine strikte Einheit auf, die zwar den Juden in all ihren Teilen gleichmäßig zur Erfüllung verpflichtet (Gal. 5, 3), ja selbst Gottes Gerechtigkeit zu solcher Erfüllung (im Tode Christi) genötigt habe — aber doch nur, um das Gesetz als solches mit all seinen Forderungen aus der wahren ewigen Heilsordnung auszuschalten (Röm. 3, 25 ff.); denn es sei nur als eine Zwischensatzung gemeint gewesen (*προσέτεθη*) und eben deshalb auch nur durch Engel und unter menschlicher Vermittlung offenbart worden. Eben dafür aber macht er grade das Zeugnis der Schrift selbst geltend (Gal. 3, 15—22), deren Offenbarungsinhalt daher auch nach ihm von sehr verschiedener Bedeutung sein sollte; denn der Prophetie Israels schreibt auch er bleibende Geltung zu. Und bekannt sind außerdem die Stellen, wo er den Schriftbuchstaben zwar nicht antastet, ihm aber durch „Gnosis“, d. h. durch allegorische Erklärung seinen wahren, ursprünglich beabsichtigten Sinn abzugewinnen überzeugt ist (z. B. Gal. 3, 16. 1. Kor. 10, 3—11). Das Verständnis der Schrift also

hat sich für den Christen geändert, nicht ihre Geltung als Offenbarung. Auch das Matthäusevangelium löst die anscheinende Antinomie zwischen Zusicherung ewiger Geltung des Gesetzes (5, 17 ff.) und inhaltlicher Vertiefung seiner Forderungen durch Jesum so, daß es jene in diese einbegriffen, sie in dem tieferen Inhalt und erweiterten Umfang von Jesu absoluter Gesinnungsethik begründet sein läßt (Mt. 5, 20 ff.). Das Johannes-Evangelium läßt ähnlich wie die Synoptiker, namentlich das Matthäus-Evangelium, die alttestamentliche Prophetie, in Geltung (Kp. 12), das Gesetz aber durch „Gnade und Wahrheit“ (1, 17) und das „neue Gebot“ der Liebe ersetzt sein.

b) Der eigene Offenbarungsbegriff des N.T.'s. Diese nur bedingte Anerkennung der älteren Offenbarung seitens des Urchristentums ist die natürliche Folge seiner Überzeugung, selber die Erfüllung der bisher nur verheißenden Offenbarung erlebt zu haben. Wie es aber als solche nur die originale, den Propheten zuteil gewordene und durch sie weitergegebene Offenbarung anerkennt, so kennt es als deren Erfüllung auch nur eine schlechthin originale und definitive Offenbarung, nämlich die, welche in der Person und dem Evangelium Jesu Gestalt und Wirklichkeit gewonnen hat (Mt. 13, 16 f. Lc. 10, 23 f.); und zwar so sehr, daß ihm Jesus nicht etwa wie die Propheten nur ein Offenbarungsträger war, dem die „Enthüllung“ eines ihm vorher Verborgenen gewährt worden sei; vielmehr ist er ihm ein Offenbarungsträger, dessen eigener Offenbarungs-Empfang sich in der Ewigkeit seines „Seins beim Vater“ verliert und der darum seinerseits der Menschheit als der einzige und höchste „Offenbarer“ (außer Gott selbst) gegenübersteht: Daher auch der Ausdruck ἀποκαλύπτειν nie zur Bezeichnung von Jesu eigenem Offenbarungsempfang gebraucht wird, obwohl ein solcher als tatsächlich stattgehabt vorausgesetzt wird (Mt. 11, 25. 27. Lc. 10, 21 f.).

Ein Selbstzeugnis hierüber haben wir von Jesus freilich nicht; wir sind lediglich auf Berichterstatter über ihn angewiesen, und nur ihre Vorstellung von Herkunft und Beschaffenheit seines Offenbarungsbesitzes steht uns zu Gebote. Nach dieser Vorstellung aber besteht ein volles Gegenseitigkeitsverhältnis des „Einander Kennens“ zwischen Vater und Sohn, wobei immerhin die Priorität dem Vater zugeschrieben wird: „der Vater hat mir alles übergeben“ (Mt. 11, 27); und selbst das Johannes-Evangelium wird nicht

müde, diese Abhängigkeit des Sohnes vom Vater zu betonen¹⁾. Der Menschheit aber tritt hier der Sohn dann als „Eins mit dem Vater“ gegenüber, und ist nach diesem Berichtersteller als der göttliche Logos für die τέκνα τοῦ θεοῦ so gut ein Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung gewesen (vergl. 1. Joh. 1, 1 ff.), wie Moses nach einigen Berichterstellern des alten Testaments des Vorzuges gewürdigt war, Jahwe von Angesicht zu sehen. Die übrigen Evangelisten dagegen zeigen darin ein feineres religiöses Verständnis, daß sie Jesu Verhältnis zu Gott meist nur andeuten, und seinen Verkehr mit dem himmlischen Vater sich „im Verborgenen“ vollziehen lassen. Nur in einigen Fällen, die allerdings als Höhepunkte erscheinen sollen: bei Jesu Taufe und bei seiner Verklärung, lassen sie sein höheres Wesen auf sinnlich wahrnehmbare Weise offenbart werden. Und dazu treten dann noch die Berichte der Apostelgeschichte über Pauli Bekehrung (Kp. 9. 22. 26)²⁾.

Nun aber wird die auf schlechthin originale Weise Christo innewohnende „Kenntnis“ von Gottes Wesen und Willen ein Gegenstand seiner lehrenden Mitteilung an die Menschheit, und erst auf sie werden die Ausdrücke ἀποκαλύπτειν und ἀποκάλυψις angewandt. Nur im Johannes-Evangelium fehlen sie (12, 38 ist nur a. t. Zitat), denn hier reicht zur Gewinnung jener Kenntnis für die τέκνα τοῦ θεοῦ mit ihrem „Zuge des Vaters“ (6, 44) und ihrer „Geburt von oben“ (3, 3—7), das „Sehen und Hören“ des Logos und das Anschauen seiner symbolisch bedeutsamen Wundertaten schon hin.

Nach der sonst im N. T. überwiegend herrschenden Vorstellung vollzieht sich dagegen jene „Offenbarung“ zunächst unter dem Eindruck von Jesu Wesen und Wirken als ein schlechthin neues inneres Erleben seiner unmittelbaren Jünger, weiterhin dann ebenso in allen, die durch sie für den Glauben an Christum gewonnen werden.

Denn mit ἀποκαλύπτειν und ἀποκάλυψις wird im N. T. an den wichtigsten in Betracht kommenden Stellen der rein innergeistige Vorgang bezeichnet, daß göttlicherseits im menschlichen Bewußtsein das Wissen von einem Tatbestand bewirkt wird, der demselben bis dahin völlig unbekannt war.

¹⁾ 3, 11. 4, 34. 5, 19. 30. 43. 7, 16. 8, 26. 38. 10, 36. 12, 49. 14, 10.

²⁾ Die ganz in alttestamentlichen Vorstellungen sich bewegenden Kindheitsgeschichten bei Mt. und Lc. lassen wir hier außer Betracht.

Allein dieser innere Vorgang ist in der Regel an den äußeren Vorgang eines sinnlich wahrnehmbaren Verkündigens gebunden, was teils nur vorausgesetzt¹⁾, teils aber ausdrücklich gesagt wird. Und hierfür steht dem N. T., gerade was die Heilsbotschaft betrifft, der zweite Ausdruck $\gamma\omega\pi\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ zur Verfügung (durch Reden Kennen- und Verstehenlehren), welches entweder an eine Mehrzahl von Menschen (Joh. 15, 15, 17, 26. Act. 2, 28. Eph. 1, 9. Phil. 4, 6. 2. Petri 1, 16) oder an die Menschheit überhaupt gerichtet gedacht wird (Röm. 9, 22 f. Eph. 3, 10. 6, 1. Kol. 1, 25) und zwar gleichfalls mit dem innergeistigen Erfolg der Erweckung eines religiösen Wissens von bisher nicht Gewußtem²⁾.

Durch diese Bindung an sinnlich wahrnehmbare menschliche Verkündigung, wird nun aber nur eine Offenbarung nicht mehr originaler, sondern schon weiter geleiteter Art bewirkt, und auf eine solche erscheint in der Tat die Welt der mit und nach Jesu Lebenden insgesamt angewiesen. Diese Offenbarung jedoch gewinnt durch das $\gamma\omega\pi\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ unvermeidlich die Gestalt der Rede in bestimmten Vorstellungen und Worten, und verfällt damit der Veränderlichkeit und der Beeinflussung durch vorübergehende Umstände.

Schon die Lehre Jesu war zeitgeschichtlich bedingt und lag dazu alsbald der urchristlichen Gemeinde nur noch in Berichten Anderer vor, die mit der Zeit, wie die Vergleichung der Synoptiker und des Johannes-Evangeliums zeigt, recht verschieden ausfielen. Die „Lehrbegriffe“ der n. t. Autoren zeigen nicht unerhebliche Abweichungen der Auffassungs- und Darstellungsweise, und obwohl ihr Inhalt in überwiegender Identität das christliche Evangelium ist, so bestätigt sich doch die Feststellung unseres § 1: „daß das Christentum in seiner urkundlichen Bezeugung die „Offenbarung“ nur implizite auch auf sein religiöses Prinzip, vor allem aber auf dessen Ausprägung in Vorstellungen und Forderungen bezieht.“

Gleichwohl kennt nun aber das N. T. noch eine zweite Art originaler Offenbarung neben, aber auch nur nach derjenigen, welche Christus als Mensch verkündet hatte; eine Offenbarung, welche nicht an äußeres $\gamma\omega\pi\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ gebunden ist, sondern als direkt von Gott durch das Pneuma oder vom erhöhten Christus bewirkt

¹⁾ So bei Offenbarung ($\alpha\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$) an eine Mehrzahl von Menschen (Phil. 3, 15. Eph. 1, 17. Mt. 11, 25–27. Lc. 10, 21 f.) so wie bei der, wenigstens der Intention nach, an alle Menschen gerichteten (Röm. 1, 17 f. Gal. 3, 23. Mt. 10, 26).

²⁾ Doch ist 1. Kor. 12, 3. 15, 1. 2. Kor. 8, 1. Gal. 1, 11. Eph. 6, 21. Phil. 1, 22. Kol. 4, 7. 9 nur ein Mitteilen gewöhnlicher Art gemeint.

gilt. Diese wird vorzugsweise einzelnen Menschen auf rein innerliche Weise zuteil, wie einst den alten Propheten (1. Petr. 1, 12), und hier tritt auch als einziges Selbstzeugnis über Offenbarungs-Empfang im N.T. das des Apostels Paulus hervor, und zwar mit den Ausdrücken *ποκαλύπτειν* und *ἀποκάλυψις* allein (Gal. 1, 12. 16. 2, 2. 2. Kor. 12, 1. 7; anders ausgedrückt 2. Kor. 4, 6); auch Eph. 3, 3. Röm. 16, 25 wiederholt; (über das *γνορίζειν* an diesen beiden Stellen sogleich). Aber auch anderen Persönlichkeiten wird solcher Offenbarungs-Empfang zugeschrieben, so 1. Kor. 2, 10 (*ὑμῖν* als den *πνευματικοῖς*); ferner „den heiligen Aposteln und Propheten“ (Eph. 3, 5) vor allem dem Petrus (Mt. 16, 17)¹⁾; endlich auch den in „Zungen“ Redenden und Propheten, von denen Paulus berichtet (1. Kor. 14).

Der rein innerliche Charakter dieser Offenbarung tritt besonders darin hervor, daß sie, wie bei den Zungenrednern und nach dem Bericht des Paulus über seine eigenen Erfahrungen (2. Kor. 12, 4) innerlich bleibt, nur dem Erlebenden selbst gewiß, aber auf unaussprechliche Weise (vergl. die *στεναγμοὶ ἀλάλητοι* R. 8, 26), eine innere Erregung die dem, der sie erlebt, so heilig ist, daß er „an sich hält“ (*φειδόμεναι* 2. Kor. 12, 6), sie in sich verschließt, nur sein unscheinbares Äußere sehen und hören läßt.

Zweifelloos stehen wir hier religionspsychologisch an dem Tiefpunkt der n.t. Offenbarungsvorstellung: wortlose Offenbarung, wortloses Gebet.

Hochcharakteristisch ist es nun, aber für die Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums auch sehr begreiflich, daß man sich — und zwar gerade der eifrige Missionar Paulus — mit dieser Art der Offenbarung nicht zufrieden geben wollte. Vielmehr gibt Paulus 1. Kor. 14, 5 vor der geheim bleibenden Innerlichkeit des Zungenredens der klar herausredenden Prophetie den Vorzug, denn sie wirkt Erbauung, Ermahnung, Tröstung (14, 3); auch sie redet „durch den Geist“; aber der *νοῦς* bleibt dabei nicht *ἄκαρπος* (14, 14) und der Apostel will auch, daß jene innere Offenbarung Gemeingut werde durch „Auslegung“. Zwar scheint es nach 1. Kor. 14, 6 nicht ausgeschlossen, daß auch „*ἐν ἀποκαλύψει*“ ebenso wie „*ἐν γλώσσει*“, Prophetie und Lehre“ Erbauung erzielt und nach V. 9 kann auch der Zungen-

¹⁾ Es gehören zu diesen inneren Offenbarungs-Erlebnissen vor allem auch die Visionen vom auferstandenen Christus, die Paulus der seinigen gleichstellt in dem *ὄφθην*-Katalog von 1. Kor. 15, 3 ff., der freilich sehr seltsam erscheint, da nach demselben dem Petrus solches Erlebnis nicht weniger als dreimal (v. 5. 7.) müßte zuteilgeworden sein.

redner „deutliche Rede“ von sich geben; in der Regel aber bedarf seine Äußerungsweise der Ausdeutung (14, 26 f.) und erscheint dadurch von Psalm, Lehre und von ihrer eigenen Auslegung bestimmt unterschieden.

Insofern trifft auch der Verfasser von Eph. 3, 3 ff. und Röm. 16, 25 f. die Meinung des Apostels richtig, wenn er ihn sagen läßt, daß ihm κατὰ ἀποκάλυψιν, also nach, gemäß Offenbarung, ihrem Inhalt entsprechend, ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον wie er es soeben schriftlich dargelegt habe und die Adressaten es lesen können; mithin handelt es sich um eine lehrhafte Deutung des Geheimnisses, die ihn zu der Auffassung (σύνεσιν) desselben geführt habe, nach welcher die Heilsbotschaft auch den Heiden zu bringen sei. Diese Konsequenz sei den früheren Menschenkindern nicht klar gemacht worden (οὐκ ἐγνωρίσθη), ist dann aber zunächst den Aposteln und Propheten offenbart (ἀπεκαλύφθη διὰ τοῦ πνεύματος, also unmittelbar von Gott), insbesondere ihm selbst, ἵνα γνωρίσῃ τοῖς υἱοῖς der Geisteswelt überhaupt (Eph. 3, 10).

Röm. 16, 25 tritt deutlicher das κατὰ ἀποκάλυψιν τοῦ μυστηρίου allein voran, das γνωρισθέντος, auf alle Völker bezogen, folgt erst später, sogar gesteigert zu φανερωθέντος.

Damit treffen wir auf den dritten Ausdruck, über den das N. T. zur Bezeichnung von Offenbarung verfügt, φανεροῦν und φανέρωσις; sie bedeuten Offenbaren und Offenbarung, Kundmachung für die breiteste Öffentlichkeit. Allerdings wird an einer Reihe von Stellen hierfür auch der Ausdruck ἀποκαλύπτειν verwendet, der dann einen allgemeineren Sinn gewinnt und zwar immer mit eschatologischem Ausblick¹⁾, unvergleichlich viel häufiger aber der Terminus φανεροῦν. Für dieses wird nur selten ein engerer Kreis (οἱ ἅγιοι) als Empfänger genannt (Kol. 1, 26 und zwar durch γνωρίσαι 1, 27), aber zum Zweck allgemeiner Verbreitung (23). Selten auch wird es gebraucht um die allgemeine Verbreitung einer rein inneren religiösen Erkenntnis auszudrücken (Röm. 3, 21). Sonst aber dient es gerade dazu, das volle Heraustreten von bisher Verborgenen in Gestalt sinnlich wahrnehmbarer, von Menschen unabhängiger, göttlich gewirkter äußerer Vorgänge zu bezeichnen: so nach Johanneischem Sprachgebrauch: im Gekommensein des Logos in die Welt,

¹⁾ So 1. Kor. 1, 7. 3, 13. Röm. 2, 5. 8, 18 f. 2. Thess. 1, 7. 2, 3. 6. 8. 1. Petri 1, 5. 7. u. 13. 4, 13. 5, 1.

sichtbar für die Gotteskinder in Jesu Person (1. Joh. 1, 2. 4. 9); so im leibhaftigen Erscheinen des Auferstandenen (Mk.-Anhang 16, 12. 14).

Vor allem aber wird es in einer großen Fülle von Stellen (auf deren Anführung wir hier deshalb verzichten) verwendet, um die aller Welt zugänglich werdende äußere Kundmachung des durch Christum gebrachten Heiles auszudrücken, was dann in der sicher zu erwartenden Wiederkunft Christi am Ende der Tage seinen Höhepunkt erreichen soll. Augenscheinlich steht der große Wert, der auf dieses Sinnlichwerden der Offenbarung gelegt wird, in Analogie mit dem Wert, der den Wundern sowohl Jesu als der Apostel zugeschrieben wird. Der geistige Inhalt, welchen diese Art von Offenbarung zugänglich macht, ist ja gering, wenn man von der christologisch-lehrhaften Bedeutung der Wunder im Johannes-Evangelium absieht. Nur das Vertrauen zur Fähigkeit und Berechtigung des Wundertäters, als Verkündiger von Heilswahrheit aufzutreten, soll dadurch geweckt oder bestärkt werden. Von den eschatologisch erhofften Offenbarungsvorgängen wird ebenfalls nicht etwas inhaltlich Neues, wohl aber eine sinnenfällige Bestätigung des Verkündigten und Geglaubten erwartet, und daher allerdings ein großer und gewaltiger Inhalt vorausgesetzt. In beiden Formen der Veräußerlichung des Offenbarungsvorganges liegen Residuen sinnlicher Religion vor, welche zu dem sonstigen geistigen Charakter des n. t. Offenbarungsbegriffs nicht stimmen, aber seine zeitgeschichtliche (freilich dadurch auch seiner altkirchlichen Form überhaupt eigen gewordene) Bedingtheit durch religiöse Denkgewohnheiten bekunden, nach welchen auch die Dinge und Vorgänge einer irdischen Welt nur in den Formen einer höheren Sinnlichkeit vorgestellt werden¹⁾.

Aber noch zu einer andern Beobachtung gibt der dargestellte n. t. Offenbarungsbegriff uns Anlaß.

An vielen Stellen wird der Inhalt der Offenbarung als „Mysterium“ bezeichnet, welches sowohl „jetzt“ durch Predigt und Prophetie als auch am noch bevorstehenden Ende der Tage aus

¹⁾ Sehr gering ist dagegen die Bedeutung, welche das N. T. Gottes Offenbarung in der irdischen Schöpfung und Natur beilegt. Nach R. 1, 19 und Act. 14, 16 ist dieselbe erfolglos geblieben. Und selbst die in der Verwandtschaft der Menschheit mit Gott gelegene Offenbarung hat nach Act. 17, 17 wohl zu einem ahnenden Dichterwort, sonst aber nur zur Hinzufügung eines „unbekannten Gottes“ zu den übrigen Göttern geführt.

seiner bisherigen Verborgenheit und Verschweigung (1. Kor. 2, 7. Eph. 3, 9. Kol. 1, 26. Röm. 16, 25) hervortreten soll.

Und dabei wird dann dieses „Mysterium“ nach verschiedenen Seiten seines Inhalts ein Gegenstand des Erkennens (Mt. 13, 11. Mk. 4, 11. Lk. 8, 10. 1. Kor. 13, 2. Kol. 2, 2), des Redens in bestimmten Worten (Röm. 11, 25) und somit der Deutung (Eph. 5, 32. Apok. 1, 20), des Sagens (1. Kor. 15, 51), des Verkündens (Eph. 1, 9. 3, 3 f. 6, 19. Kol. 1, 26 f. 4, 3. Apok. 10, 7. 17, 7).

Damit ist wohl klar, daß auch das N. T., ähnlich wie das A. T. in dieser Art des Wahrnehmbarwerdens des Offenbarungsinhalts die wahre und eigentliche Offenbarung Gottes an die Menschheit sieht, und daher diesem „Modus“ derselben vor der vorausgehenden Innerlichkeit des religiösen Erlebens den Vorzug zu geben scheint. Und doch liegt, wie wir schon weit früher sahen, dem Wesen der Religion und somit auch dem Wesen des Christentums der „Intellektualismus“, wie er damit gegeben wäre, fern. Denn daß dem aus seiner Gründungszeit heraus zu uns „redenden“ Christentum doch das, wovon es redet, die Hauptsache ist, dafür braucht nur auf die grundlegende Bedeutung hingewiesen zu werden, welche es dem inneren Erlebnis der von Christus erweckten *μετάνοια* beilegt. Aus seiner Tiefe, aus dem inneren Erleben von der Notwendigkeit, Möglichkeit und Heilsfülle dieser „Umkehr“ ist ja das ganze, Christum selbst als den Bringer des Heils in sich aufnehmende urchristliche Evangelium hervorgequollen, mit seinen zeitgeschichtlich bedingten sinnlichen Formen sowohl, als auch mit seinem ewigen geistigen Wahrheitswert. Und andererseits war das sittliche Ziel schon jener Umkehr, wie die gewollte Wirkung dieser Verkündigung doch schließlich nur das Herz und Willen erfüllende und alles Erkennen und Wissen an Wert weit, übersteigende Affektgefühl der Liebe (Mt. 22, 27. 1. Kor. 13. 1. Joh. 4). Freilich soll eben dieses dann, weil dem Wesen Gottes selbst entsprechend (1. Joh. 4, 16), in seinen die Welt erfüllenden und umwandelnden Wirkungen sichtbar werden. Aber auch so ist doch Innerlichkeit als der geheime Kraftquell alles äußerlich Offenbarwerdenden das A und Ω des ursprünglichen Christentums gewesen¹⁾.

¹⁾ Dafür dürfen dann freilich die scheinbar gerade in solchem Sinn von „Mysterium“ redenden Stellen 1. Tim. 3, 9 u. 16 nicht herangezogen werden. Denn dort heißt zwar *Mysterium τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρῇ συνειδήσει*; aber die πίστις

Gleichwohl wird es sich fragen, ob die spätere Christenheit dieser Sachlage inne geworden ist, ob sie der schwierigen Aufgabe gewachsen war, an dem von ihrer Urzeit ihr dargebotenen, so wandlungsreichen und vielgestaltigen „Offenbarungs“-Gut das auch hier so innig miteinander verbundene Göttliche und Menschliche zu unterscheiden, vor allem des darin sich bergenden christlichen Prinzips habhaft zu werden und es in seiner, allem „Zeitgeschichtlichen“ überlegenen bleibenden Bedeutung, als höchsten, der Menschheit geschenkten Offenbarungsbesitz zu würdigen.

§ 2. Diese Vorstellung von Empfang und Weitergabe göttlicher Offenbarung (§ 1), nunmehr mit dem geistigen Inhalt religiös-sittlichen Heils in übersinnlich-sinnlichen Formen, erhielt sich zunächst auch während der ersten freien Weiterverbreitung des Christentums, verdichtete sich aber, angesichts der Schwierigkeiten, welche sowohl infolge der Originalität und Neuheit des christlichen Prinzips selbst, als auch infolge der eigenartigen Weiterbildung christlich-religiösen Vorstellens eintraten, zum Begriff einer von Christus ausgegangenen, alle Heilswahrheit umfassenden **Lehroffenbarung**, welche, obwohl mündlicher wie schriftlicher „Tradition“ anheimgegeben, sich innerhalb der Kirche unter göttlicher Leitung doch völlig unveränderlich erhalte, und auch in ihren, menschlichem Denken unfaßbaren Elementen von der Christenheit gläubig aufzunehmen und anzueignen sei.

I. Die Umbildung des biblischen zum kirchlichen Offenbarungsbegriff. Überblicken wir zunächst den geschichtlichen Werdegang dieser Umbildung, um später religionspsychologisch ihre inneren Gründe aufzusuchen.

Seit Entdeckung der „Didache“ (1883) wissen wir mit Sicherheit, daß die im N. T. öfter vorkommende Zusammenreihung von „Aposteln, Propheten und Lehrern“ (1. Kor. 12, 28. 29. Eph. 4, 11,

ist hier schon das in Vorstellungen ausgeprägte christliche Glaubensbekenntnis; und wenn es v. 16 sogar τὸ μυστήριον τῆς εὐσεβείας genannt wird, so zeigt das folgende, daß darunter die Christum fromm verherrlichende Lehre in all ihren Teilen verstanden werden soll. Auch hier wird also ganz ähnlich wie an den vielen oben angeführten Stellen die Offenbarung in der Umsetzung des Verborgenen in äußerlich wahrnehmbare Vorstellung und Verkündigung erblickt.

vergl. Eph. 2, 20. 3, 5. Hebr. 13, 7. Act. 13, 1. Act. 15, 3) das Dasein fast eines schon mehr oder weniger organisierten Lehrstandes für den Innendienst wie für die Propaganda verrät. Es waren Wanderlehrer, von denen die Apostel und Propheten noch längere Zeit für Empfänger originaler Offenbarung galten, während die Lehrer nur zur Weitergabe von bereits in Lehre umgesetzter Offenbarung bestimmt waren. Zwar geht aus der Didache hervor, daß dies Vertrauen zu den Propheten schon nicht mehr feststand (cf. Did. cp. 14). Der bis dahin übliche Betrieb zur Erhaltung und Weiterverbreitung des Christentums hatte so zunächst seine einfache Fortsetzung in Wort wie Schrift gefunden. Sowohl die Art der Reisepredigt wie die Literaturformen der ersten Zeit hatten sich erhalten und in Briefen, Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen sprach sich nach wie vor eine Führerschaft in der Christenheit über den Inhalt der von Christus gebrachten Offenbarung aus. Die Reste dieser Literatur, die uns erhalten sind, zeigen aber, daß die Mannigfaltigkeit in der Auffassung und Wiedergabe dieser Offenbarung immer noch zunahm, und die vielfach neuen Verhältnisse, denen das nachapostolische Zeitalter der Christenheit Rechnung zu tragen hatte, veranlaßten neue Anschauungen, Ausdrucksweisen, Lehrbildungen, welche mit derselben Zuversicht auftraten Wiedergabe von Offenbarung zu sein, wie die der älteren Generation, vielfach aber auch geradezu pseudepigraphisch im Namen und Sinne dieser letzteren weiterzuwirken bestimmt waren.

Während so innerhalb der Christenheit das Offenbarungserbe der Gründungszeit in freier Weise sich zu vermehren schien, bestand für die Weiterverbreitung des Christentums nach außen die besondere Schwierigkeit in der Eigenart des Evangeliums selbst: in der Originalität und Neuheit seines Kerngedankens von der Liebe Gottes und der von ihr ausgegangenen Sendung eines Retters an die Menschheit ohne Unterschied der Nationalität. Beides mußte vom vorgefundenen religiösen Bewußtsein als fremdartig und paradox empfunden werden; namentlich durch den in der christlichen Verkündigung als überraschend sich hervorhebenden neuen Gottesbegriff mußten Christen, Juden und Heiden auf den Unterschied ihres religiösen Bewußtseins aufmerksam werden. Ihren Gottesbegriff mußten daher die Christen ihrer geistigen Umgebung gegenüber aufs entschiedenste vertreten, verteidigen, aber

auch zur Aneignung darbieten. Und dabei handelte es sich sehr bald keineswegs mehr nur um den groben Gegensatz von Polytheismus und Monotheismus, sondern weit eindringlicher um die viel feineren Differenzen zwischen christlichem und jüdischem, wie zwischen dem christlichen und dem bereits in verschiedenen Formen ausgebildeten heidnisch-philosophischen Monotheismus.

Die theoretische Klarlegung und Durcharbeitung dieser Differenzen übernahm alsbald die entstehende christliche Theologie, zunächst die der „Apologeten“.

Aber die missionierende Predigt sah sich auf andere Wege verwiesen, und unter diesen war durch die geschichtliche Entstehung des Christentums am nächsten gelegt der einer erzählenden Verkündigung unter Berufung auf eine als autoritativ imponierende, aber doch auch wieder fragwürdige Quelle: das alte Testament. Der Erfolg hing dabei vorläufig noch ganz von dem unmittelbaren Eindruck ab, welchen die verkündenden Persönlichkeiten durch ihre eigene Glaubenszuversicht auf die Hörer machten. Was durch solche nur noch suggestive Einwirkung erreicht werden konnte, war zunächst nur eine Bereitwilligkeit zur Aufnahme neuer, fremdartig anmutender Vorstellungen in den bisherigen Bewußtseinsinhalt. Wie sie sich hier mit den vorgefundenen Elementen desselben verbinden würden, blieb unsicher, und schon die Didache (Anfang des 2. Jahrhunderts) wollte gerade für die Propaganda unter den Heiden die Wirkung des Worts durch bestimmtere Lehranweisungen sicherer stellen. Nur wo bereits ein religiös-sittliches Bedürfnis erwacht war, das sich durch das verkündigte Wort in entscheidender Weise befriedigt fühlte, war Aussicht vorhanden, daß sich die erste provisorische Anregung durch tieferes persönliches Nacherleben in wirklich religiöse Aneignung umwandeln werde. In solchen Fällen traten aber auch viele andere Faktoren zur Predigt hinzu, um zur Verbreitung des Christentums mitzuwirken; es bewährte sich, was das N. T. öfter von einer Selbsttätigkeit des „Wortes“ sagt (Act. 6, 7. 12, 24. 13, 49. 1. Tim. 2, 9).

Allein eben hier tauchte eine Gefahr für das Christentum auf, deren Abwehr die ganze Energie der erst im Werden begriffenen Kirche erforderte: der Gnostizismus, bald aufwuchernd zu einer Fülle anspruchsvoll auftretender Sekten.

Es zeigte sich, daß gerade die Originalität und Neuheit des christlichen Kerngedankens vom Erlösungswillen der Gottheit gegenüber der Menschheit in den Bildungskreisen der Zeit, die mit den überreichen religiösen Vorstellungsstoffen des Synkretismus erfüllt waren, aufs Gewaltigste gezündet hatte. Aber hier meinte man, eine solche Gottheit werde von der bisherigen christlichen Propaganda viel zu dürftig und naiv verkündigt, sie verlange eine weit umfassendere und höhere „Erkenntnis“ göttlicher und menschlicher Dinge, und alsbald erhob sich vom Orient her, dann auch im hellenistischen Denken wurzelfassend, jene phantastisch dichtende Spekulation, welche die ganze Ewigkeit und das ganze Geisterheer, mit dem man das Universum erfüllt dachte, an der Herbeiführung des Anlasses wie der Verwirklichung der Erlösung beteiligt sein ließ.

Die Christenheit war damals bereits zu einer Maßregel geschritten, welche einer ziellosen Vermehrung und Differenzierung des Offenbarungserbes ihrer Gründungszeit steuern sollte. Sie folgte, wie in so mancher anderen Beziehung, so auch darin dem Beispiel des Judentums, daß sie zu einer Kanonbildung schritt: der Teil des bis dahin entstandenen christlichen Schrifttums, welchen man aus der Gründungszeit herleiten zu dürfen glaubte, wurde zu einem neuen Kanon, im Anschluß an den alttestamentlichen, zusammengeordnet. Damit sollte zunächst dem Christentum behufs seiner Reinerhaltung eine fester umschränkte Lehrgrundlage gegeben werden. Aber auch hier wurde dadurch, wie im Judentum, der Inhalt einer Gesamtheit von Schriften, trotz all seiner Wandlungen und Differenzen für homogen und unveränderlich erklärt, und sein Gebrauch damit unter die Notwendigkeit des Ringens mit diesem Widerspruch gestellt. Die Christenheit sah sich jedoch bald sogar veranlaßt, dieses kleinere Übel mit einem weit größeren zu vertauschen, durch welches der Vorteil, welchen die Kanonbildung gewährte, doch wieder verloren ging.

Denn als der Gnostizismus sich jener Maßregel sofort anschloß — wenn sie nicht gar von ihm selbst (Markion) angeregt wurde — und die Schriften des christlichen Kanon einfach in seinem Sinn ausdeutete, bewog diese strategische Wendung des Gegners die christlichen Rufer im Streit — neben den Ignatius-Briefen Irenäus und Tertullian voran —, die Gemeinden vor exegetischem Streit mit den Gnostikern über den Sinn der kanonischen Schriften dringend zu warnen; ihren „Neuerungen“ gegenüber legten sie

vielmehr Berufung ein auf die „alte“ apostolische Lehre, welche von den Aposteln den Bischöfen als ihren Nachfolgern mündlich überliefert sei, und sich in den von ihnen selbst gegründeten Gemeinden durch mündliche „Tradition“ erhalten habe.

So schwer es sein mußte, diese Voraussetzungen als Wirklichkeit zu erweisen, so bemühten sich doch die hervorragenden Theologen der Zeit (im Übergang vom 2. zum 3. Jahrhundert) in verhüllender Umschreibung des (geheim zu haltenden) römischen Taufsymbols das, was man für die Hauptpunkte auch der biblischen Lehre hielt, in einer Formel zusammenzufassen. Diese sollte als die „regula fidei“, der „κανὼν τῆς πίστεως“ den Rahmen bilden sowohl für den fester zu regelnden Katechumenen-Unterricht, als auch für die schriftstellerische theologische Darlegung der Lehre.

Aber obwohl man hiermit im Vergleich zu der von den Gnostikern unsicher gemachten Benutzung der vielgestaltigen Lehre der Schriften des Kanons, zu einer weiteren Vereinfachung der Lehrgrundlage des Christentums gelangt zu sein glaubte, hatte man sich doch nur einer verhängnisvollen Täuschung hingegeben. Denn nicht nur, daß die Formulierung der „Glaubensregel“ bei den verschiedenen Theologen, ja sogar auch bei einem und demselben Theologen immer etwas verschieden ausfiel, also nur einen mehr oder weniger elastischen Rahmen darstellte, — man hatte sich bei seiner Herstellung, geleitet durch das Vorbild des Taufbekenntnisses gerade um Festlegung derjenigen Lehrpunkte bemüht, denen eine gewaltige, sie weiterbildende *Umwandlung* beschieden war. Der Schritt, daß man sich durch den Kampf mit dem Gnostizismus verleiten ließ, dem wenigstens doch schriftlich fixierten Kanon die ewig flüssige und anschwellende „Tradition“ neben- bald aber tatsächlich überzuordnen, erwies sich als äußerst gefährlich. Denn der Widerspruch von der Homogenität und Unveränderlichkeit des christlichen Lehrausdrucks in den biblischen Urkunden, wurde in ungeheurem Maße verstärkt, wenn die „Tradition“ den Anspruch erhob und bewilligt erhielt, gleichfalls homogen und unveränderlich zu sein.

Schon während des 2. Jahrhunderts war ja das ursprüngliche Christentum zum katholischen umgewandelt. Und die unter dem Einfluß dieser Wirkung der Tradition stehenden Theologen der Glaubensregel verstanden den wahren Sinn der kanonischen Schriften nicht mehr. Besonders charakteristisch ist, um nur ein

Beispiel zu erwähnen, daß man die, manche sinnlichen Punkte der urchristlichen Vorstellungsweise vergeistigende Lehre des Apostels Paulus von der Erlösung des Menschen durch Christi Vernichtung der σάρξ (Röm. 8. 1. Kor. 15) einfach in ihr Gegenteil verkehrte, um dem gnostischen Doketismus den Anschluß daran zu wehren; so lehrte man vielmehr, daß gerade die σάρξ der Erlösung teilhaftig geworden sei und durch sie in der Fleisches-Auferstehung zur ἀφθαρσία gelangen solle. In sehr gewaltsamer Exegese wurde dies gerade den Paulinischen Briefen aufgedrängt (Zeugen: die Ignatius-Briefe, Irenäus l. V., Tertullian „de resurrectione carnis“.)

Doch um von weiteren Einzelheiten hier abzusehen: die obwaltenden geschichtlichen Verhältnisse haben, wie gesagt, gerade den Hauptpunkten der Glaubensregel (über die Gottheit als Vater, Sohn und Geist) eine weit über die Lehre der kanonischen Schriften hinausgehende Weiterbildung gebracht, und bekannt genug ist, daß es dabei zur Ausgestaltung völlig alogischer Lehren gekommen ist, die gleichwohl, oder vielmehr gerade darum dann als unveränderliche göttliche Offenbarungen der Christenheit in unverbrüchlichen Lehrgesetzen zur Aneignung auferlegt wurden. Der Konflikt, in welchen diese dadurch immer wieder mit den Gesetzen des Denkens verwickelt wurde, gehört zu den traurigsten Geschicken, welche ihr beschieden gewesen sind.

Und dennoch waren auch diese Lehrgesetze ein Ausdruck für die damalige Gestaltung des christlichen A.G.'s, zu dessen Bewahrung vor Trübung und Zersetzung ihre Urheber sich heilig verpflichtet fühlten. Aber daß diese Bewahrung gerade die geistig unassimilierbaren Formen der trinitarischen und christologischen „Symbole“ annahm, das zwang direkt zur Ausbildung der religiösen Vorstellung von dem göttlichen Ursprung und der göttlich geleiteten Überlieferung eines unveränderlichen Vorstellungsinhalts als wesentlich für das christliche Bewußtsein.

2. Lehroffenbarung. Wie es einst zu diesen Lehren gekommen ist, das berichtet heute die protestantische Dogmengeschichte, aber auch wie es mit der angeblichen Unveränderlichkeit dieser Produkte der Tradition in Wirklichkeit bestellt gewesen ist. Nicht nur, daß jene Lehren aus einem sehr wandlungsreichen Werdeprozeß hervorgegangen sind: an

sie hat sich im immer schwellenden Strome der Tradition eine Fülle von Veränderungen in Verfassung, Kultus und Sitte der Kirche angeschlossen. Und in der Auffassung und Ausdeutung der Lehrgesetze selbst seitens der aufeinander folgenden Theologen-Generationen hat es an Veränderungen ebenfalls nicht gefehlt.

Konnten diese Interpreten aber, wie einst die Urheber, die Notwendigkeit und Wahrheit dieser Lehroffenbarung einzusehen noch überzeugt sein: bei der großen Masse derer, welchen solche Überzeugung versagt blieb, sah man sich für die Aneignung eines dem Denken unfabbaren „Offenbarungs“-Inhalts lediglich darauf angewiesen, an Gehorsam und Gedächtnis zu appellieren, also mit einer sehr äußerlichen Art von „Glauben“ sich zu begnügen.

Diese Lage verdankte die Christenheit freilich einer Notwendigkeit, aber diese war nicht die im Wesen der Sache selbst gelegene, sondern geschichtlicher Art, also nur eine relative und durchaus vorübergehende Notwendigkeit. Sie war die Folge der, um der Erhaltung des Christentums willen unvermeidlichen Einbettung des christlichen Prinzips in die Vorstellungsformen des späteren Judentums und des hellenistischen religiös-philosophischen Synkretismus. Schon im Urchristentum sammelten sich diese Elemente besonders in der Christologie und Eschatologie, im kirchlichen Christentum dann weiterhin wieder in der Christologie, drangen durch sie in die Gotteslehre ein, und infizierten von diesen Zentren aus auch die übrigen Teile des christlichen Vorstellungskreises. Wohl traten sie dabei von jeher und fortgesetzt in den Dienst des christlichen Prinzips und erlitten dadurch auch entsprechende Umbildungen. Jenes Prinzip bedurfte jedoch an sich dieser Einkleidungen nicht; seinem eigenen Wesen und Inhalt nach ist es einfach, daher auch das Christentum unter allen Religionen den Normen und Funktionsgesetzen des menschlichen Geistes am vollständigsten entspricht. Jene kirchlichen Lehrformeln entsprechen dagegen diesen Normen und Gesetzen keineswegs so, wie doch die Einheit des Bewußtseins es erfordert hätte, sondern gehorchten unter Hintansetzung derselben dem Impuls des christlichen A. G.'s direkt und standen dabei nach Art aller naiven Religion, unter dem Einfluß der, mit dem kulturell bedingten Vorstellungsmaterial der Zeit erfüllten Phantasie.

Lediglich dieser Mischungsvorgang ist es gewesen, der den christlichen Vorstellungskomplex für Jahrtausende mit dem Schein

eines Gegensatzes von „natürlichen“ und „übernatürlichen“, von „vernunftgemäßen“ und „übervernünftigen“ Elementen belastet hat.

Wie schwer diese Belastung durch die Jahrhunderte hindurch empfunden worden ist, das merkt man besonders den hervorragenden Trägern der „Tradition“ an; so einem Tertullian mit seinem „testimonium animae naturaliter christianae“, und dann wieder mit seinem krampfhaften „credibile est quia ineptum est“ und „certum est quia impossibile“ (de carne Christi cp. 5). Zwar die Alexandriner glaubten schon die Undurchsichtigkeit der *πίστις* durch die *γνῶσις* aufhellen zu können, wenn auch nur unter Beistand des Logos; aber Augustin verschärft wieder den Gegensatz, mit seinem Vertrauen zum platonisierenden Philosophieren auf der einen und seinem Kirchenglauben für seine durch den Fall verfinsterte Vernunft, auf der andern Seite. Für das kühne Denken eines Skotus Erigena freilich verschwindet der Gegensatz, aber seinen Zeitgenossen bleibt es deshalb erst recht ein Rätsel: Anselm aber will freilich vom credere aus zum intelligere gelangen, behält sich aber für den Fall des Mißlingens den loyalsten Autoritätsglauben vor. Und die von ihm begründete Scholastik, schon von Abälard als das zum credere erst führende intelligere verstanden, scheitert, sobald für Thomas das kirchliche Dogma wieder in einen der Vernunft zugänglichen und einen ihr unzugänglichen Teil auseinanderbricht; bis endlich der Nominalismus sich entschließt, sein skeptisches Philosophieren durch brutalen Autoritätsglauben zu kompensieren.

Auch der alte Protestantismus trat das Erbe dieses Zwiespaltes an, indem er, zwar von der Tradition zur Schrift zurückgekehrt, doch gerade den härtesten Teil des katholischen Dogmas für schriftgemäß hielt. Und seine Orthodoxie tat schließlich auch, was vor ihr weder die Kirchenväter und Scholastiker, noch selbst die protestantischen Symbole getan: sie prägte dies Unheil in einer scharfen Formel aus, indem sie es damit zu verewigen gedachte. Auf Grund allerdings schon sehr bestimmter Erklärungen der Bekenntnisschriften lehrte sie auf lutherischer und reformierter Seite einstimmig wie folgt:

Anerkannt wird 1. eine *revelatio generalis seu naturalis*; diese ist einerseits eine *revelatio naturalis interna*, d. i. das auch nach dem Sündenfall Adams dem Menschen verbliebene Licht der Ver-

nunfterkenntnis; andererseits eine *revelatio naturalis externa*, d. i. Gottes Offenbarung in der Schöpfung und Natur. Da diese *revelatio generalis* aber zur Heilserkenntnis völlig unzureichend ist, so ist zu ihr hinzugetreten 2. die *revelatio supernaturalis seu specialis*, gegeben und vorliegend in der h. Schrift, nach welcher sie einerseits als *revelatio specialis immediata* durch direkte Einwirkung Gottes auf das Geistesleben bevorzugter Menschen (Propheten und Apostel) erfolgt ist, andererseits als *revelatio specialis mediata* (durch Engel oder andere Zwischenglieder) vermittelt ist und wird. Denn die der Christenheit jetzt verliehene Offenbarung ist überhaupt nur eine *revelatio supernaturalis mediata*, da ihr göttliche Offenbarung nur noch einzig und allein durch die h. Schrift vermittelt werden kann.

Ihrer ist der gefallene Mensch schlechterdings bedürftig, und da seine verfinsterte Vernunft für sich allein dieser Offenbarung feindlich widerstrebt, so wird er für sie nur durch seine Wiedergeburt zugänglich und empfänglich. Aber selbst die Wiedergeburt löst den Streit zwischen Schriftoffenbarung und der jetzigen Menschenvernunft nicht. Diese reicht wohl aus zur Ermöglichung einer *justitia civilis*, d. h. für die Aufrechterhaltung eines geordneten bürgerlichen Lebens. Aber in Sachen des Heils ist von ihr nur ein *usus organicus* oder *instrumentalis* oder *formalis* möglich und gestattet, dienlich zur geordneten Auffassung, Darstellung und Verteidigung des Inhalts der Offenbarung; dagegen würde ein *usus materialis* der Vernunft, zum Behufe wahren Begreifens des Inhalts der Offenbarung und Erkennens seiner Wahrheit ganz erfolglos sein und ist daher (im Unterschied von der Scholastik) völlig abzulehnen, ja als Mißbrauch der Vernunft zu verbieten. Der Schriftoffenbarung gegenüber ist nur Glaube zulässig. Eine an persönlichen Offenbarungsempfang noch erinnernde Wirkung der Hingabe an die Schriftoffenbarung aber ist der Eintritt des *testimonium spiritus sancti internum* im Geiste ihres gläubigen Lesers. (So, noch unerschüttert auch der letzte Vertreter dieser Richtung: Hollaz † 1713, in seiner Dogmatik „*Examen theologicum*“ (3. Aufl. 1763) p. 6, Proleg. I. Quaestio XI.) Die Schwierigkeiten dieser Lehre werden also in der orthodoxen Lehre von der Schrift deutlicher ans Licht treten.

Während aber im altprotestantischen Dogma von der h. Schrift im Grunde nur der innere Widerspruch des kirchlichen Offen-

barungsbegriffs überhaupt seine schärfste Zuspitzung erhielt, war zur gleichen Zeit, im 17. Jahrhundert, schon ein Abbau im Gange, der freilich auch seinerseits an das eigentliche punctum saliens der Frage nicht heranzudringen vermochte.

§ 3. Die biblisch-kirchliche Vorstellung von einer göttlichen Lehroffenbarung verfiel im weiter entwickelten Protestantismus einer Kritik, welche zunächst nur einige alogische Elemente des nach ihr dargebotenen Offenbarungs-Inhalts, dann auch die Möglichkeit des von ihr angenommenen Offenbarungs-Modus, ferner die Ausdehnung des Empfängerkreises wie den inhaltlichen Umfang solcher Lehroffenbarung betraf und schließlich sie überhaupt als entweder überflüssig oder unwirksam negierte, aber auch dabei den Widerspruch, der in der kritisierten Vorstellung selbst liegt, nicht sah, sie daher auch nie überwand — bis endlich alle Lehre in der Religion als notwendig wandelbare Ausdrucksform für das unwandelbare religiöse Prinzip erkannt, der Begriff „Offenbarung“ von jener auf dieses übertragen und so die Lehroffenbarungsvorstellung durch den wahren religiösen wie religionswissenschaftlichen Offenbarungsbegriff ersetzt wurde.

1. Der Streit über „Lehroffenbarung“. Die schon so oft erzählte Geschichte dieses Streites nochmals in extenso zu wiederholen, liegt nicht in unserer systematisch-theologischen Aufgabe. Die gegebene kurze Übersicht läßt zunächst die Teilkritik der Sozinianer am Trinitäts-, der Arminianer am Prädestinationsdogma erkennen; beide hielten aber sonst an göttlicher Lehroffenbarung sehr entschieden fest. Der englische Deismus lehnte dann auf Grund seiner veränderten Auffassung von Gottes Verhältnis zur Welt und zum Menschen die überlieferte Vorstellung vom Modus der Lehroffenbarung ab: eine übernatürliche Mitteilung einzelner transzendenter Einsichten erachtete er für metaphysisch wie psychologisch unmöglich, doch hielt auch er an der göttlichen Mitteilung derjenigen Überzeugungen fest, welche nach ihm die menschliche natürliche Religion ausmachen sollten, sei es daß eine Uroffenbarung „so alt wie die Schöpfung“ sie gegeben habe, sei es daß sie die Ausstattung jedes einzelnen Menschengewebes bilden sollten.

Locke gab die Möglichkeit einer erleichternd vorausgehenden vernunftgemäßen Offenbarung zu („Verstand“ IV, cp. 18, § 4); Spinoza lehnte Offenbarung dogmatischen Inhalts ab, vom ethischen Inhalt gab er sie, als in der Schrift vorliegend, zu (Tr. theol. pol. cp. 12). Das 18. Jahrhundert sah in Deutschland zunächst die Kontroverse zwischen Orthodoxie und (Leibniz-) Wolff, wobei der letztere die Tatsache einer „geoffenbarten Theologie“ durchaus anzuerkennen vorgab, und seine philosophische Theologie ihr nur als stützende Unterbauung darbot. Es kam dann zu der Trennung der Theologie selbst in Supranaturalismus und Rationalismus, zwischen denen sich ein ödes Markten um mehr oder weniger geoffenbarte Wahrheiten entspann. Reimarus im betr. „Wolfenbüttler Fragment“ erklärte dabei die Beschränkung göttlicher Lehroffenbarung auf einen kleinen Teil der Menschheit für grausam und zweckwidrig, ihre Zugänglichmachung für alle Menschen aber für unerreichbar. Gleichwohl beruht Lessings „Erziehung etc.“ ganz auf der Lehroffenbarungsvorstellung, will aber das nachstehende Dilemma durch Relativität vermeiden. Denn schließlich formierte sich in der Tat das kritische Dilemma: eine Lehroffenbarung, welche mitteilt, was die Vernunft selber weiß oder zu erkennen vermag, ist überflüssig; eine Lehroffenbarung aber, welche mitteilt, was keine Vernunft zu fassen vermag, bleibt unwirksam. Kant leugnete seinerseits wohlthätige Wirkungen des Lehroffenbarungsglaubens auf die Heilsbedürftigkeit des schwachen empirischen Menschen nicht, aber ob solche Offenbarung wirklich erfolgt sei oder überhaupt erfolgen könne, diese Frage hält er, als metaphysisch, für unentscheidbar. Fichte aber, der in seiner so schnell berühmt gewordenen „Kritik aller Offenbarung“ wieder nur Lehroffenbarung im Sinne hat und Kant in der Schätzung wenigstens des Lehroffenbarungsglaubens folgen wollte, langte doch nur bei dem Zirkel an, daß eine derartige göttliche Mitteilung für ihre Wirksamkeit ein sittlich-religiöses Bedürfnis des Menschen voraussetze, daß aber ihr wirklicher Eintritt nur für den Fall völliger religiös-sittlicher Verblödung der Menschheit in rein sinnlicher Art anzunehmen sei, wobei eine fördernde Wirkung wiederum ausgeschlossen erscheint. Selbst die Identitätsphilosophie fiel schließlich, kraft ihres intellektualistischen Charakters, trotz all ihrer Verachtung des „platten Rationalismus“, nur in anderer Weise auf die Lehroffenbarungsvorstellung zurück, indem sie Gottes Sichselbstoffenbar-

werden in einem „Wissen“ des Menschen von ihm, ja sogar in einer so mühseligen, übervernünftigen Lehrbildung wie das altkirchliche Trinitätsdogma es ist, zustandekommen ließ.

2. Die Überwindung der L. O.-Vorstellung. Diese Verhandlungen haben wir also mit Recht nicht sowohl als eine „Kritik“ als vielmehr nur als einen „Streit“ über die L. O. bezeichnet; immer stand nur die nähere Gestaltung der Vorstellung von ihr zur Frage; ihre Überwindung wurde auf dem Wege dieser Polemik nicht erreicht, nicht einmal durch jenes Dilemma der Rationalisten; denn auch dabei tauchte sie in anderer Gestalt stets wieder auf, etwa in der Anerkennung gottbegabter „Lehrer“ und ihrer Wirksamkeit (Wegscheider, Dogmatik⁵, § 12, S. 46). Der Grund dieser Erscheinung war einfach, daß man den dieser Vorstellung selbst anhaftenden Widerspruch, Wandelbarkeit und Göttlichkeit zusammendenken zu wollen, nicht sah.

Es mußte eine andere religionswissenschaftliche Einsicht hinzukommen, um hier endlich Klarheit zu schaffen; und kein anderer als wiederum Schleiermacher hat sie gebracht. Wenn man dafür freilich nur auf den bekannten Zusatz zum § 10 seiner Einleitung zur Dogmatik hinzuweisen pflegt, so genügt das nicht. Wohl hat er hier (S. 63 bis 67) in seiner ruhigen dialektischen Art die L. O.-Vorstellung endgültig zertrümmert. Er findet, daß der Begriff „offenbart“ dem Begriff „positiv“ nächstverwandt ist (S. 61—63. 66), weil er in beiden das Moment der Ursprünglichkeit (Originalität) als wesentlich erkennt. Diese Ursprünglichkeit enthält schon den Anspruch auf göttlichen Ursprung und durch dieses Moment sieht er das, was für geoffenbart gilt, scharf von allem bloß „Entdeckten“, „Erdachten“ getrennt (S. 63); aber schwierig erscheint ihm die Abgrenzung von „Offenbarung“ (Act) und künstlerischer wie dichterischer Begeisterung (S. 65) (weil er die Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung nicht anerkennt) (S. 63). Dann aber lehnt er jedes Wirken von Offenbarung auf menschliches Erkennen als Lehre so entschieden ab, daß er bis zum Dilemma: „unnötig oder unwirksam“ vorschreitet und bei unfaßbarer Offenbarung als wirksames Element derselben nur das Vertrauen betont, hervorgerufen durch den Gesamteindruck, welchen eine „Existenz“ (Person, Tatsache, heiliger Ort) auf das „Selbstbewußtsein“ (Gefühl) des Empfangenden ausübt (S. 64); findet indes (S. 66), daß das Haften einer religiösen Gemein-

schaft an einer Einzelercheinung als äußerer Offenbarung nur ein Symptom ihres besonderen, individuellen aber dann auch exklusiven Charakters ist, was den Anspruch auf den Besitz absoluter Wahrheit verrate. Dieser aber sei unhaltbar, weil eine volle Offenbarung Gottes für Menschen unfaßbar sei und deshalb unwirksam bleiben würde. Und erst hier kommt Schleiermacher schließlich auf den Punkt, in welchem sich sein Offenbarungsbegriff mit seinem Religionsbegriff berührt: alle Offenbarung ist bedingt durch einen Grad menschlicher Fassungskraft, kann daher, auch wo diese noch schwach ist, an sich wohl erfolgt sein, daher alle Religionen an der Offenbarung teilhaben. (Das A. G. tritt nie allein auf, sondern stets in engster Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein: § 5.)

Diese Ausführung ist aber wenig durchsichtig. Viel einfacher ist sie da, wo Schleiermachers eigner Offenbarungsbegriff hervortritt (§ 4, Schluß, S. 21) und an diesen, auf den wir zurückkommen werden, ist anzuknüpfen für die

B. Systematische Betrachtung.

1. Die innere Offenbarung.

a) Die unmittelbare innere Offenbarung.

§ 4. Das religiöse Bewußtsein wendet seine, d. h. die religiöse Offenbarungsvorstellung in ihrem aktiven wie in ihrem passiven Sinn erst auf einen, von ihm schon gewonnenen Vorstellungsinhalt an; dem tritt der religionswissenschaftliche oder theologische Offenbarungsbegriff gegenüber, der, tiefer in den Gehalt der religiösen Erfahrung zurückdringend nur die Entstehung des religiösen Bewußtseins selbst, oder die Erweckung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit im menschlichen Geiste als „Offenbarung“ anzuerkennen vermag, da hier allein das religiöse Bewußtsein diejenige Unveränderlichkeit zeigt, welche berechtigt, Gott als seinen Urheber zu betrachten, mithin in ihm eine Selbstbezeugung Gottes im menschlichen Geistesleben zu erblicken, damit aber auch sowohl das Phänomen der religiösen Gewißheit des Subjekts wie sein aus ihr hervorgehendes Übersehen des in seiner Offenbarungsvorstellung liegenden Widerspruchs zu erklären im Stande ist.

I. „Offenbarung“ als religiöse und als religionswissenschaftliche Aussage. Das Wort „Offenbarung“ hat wie alle Wörter dieser Bildung (auf „—ung“) einen doppelten Sinn: den aktiven, welcher das Wirken des Offenbarenden, und den passiven, welcher dessen Ergebnis, das Geoffenbarte bezeichnet. So kann man sagen: die (empfangene) „Offenbarung“ beruht ihrem Dasein wie ihrem Inhalt nach auf „Offenbarung“. Es ist klar, daß das Unterlassen dieser Unterscheidung im gewöhnlichen Reden von Offenbarung zahlreiche Unklarheiten und Mißverständnisse zur Folge haben muß.

In diesem zwiefachen Sinne redet das naiv-religiöse Bewußtsein von „Offenbarung“ erst, nachdem es die Vorstellung von einem Offenbarenden, d. h. von einer Gottheit bereits gewonnen hat. Dabei ist ihm der Inhalt oder Gegenstand dieses aktiven Offenbarens (also die Offenbarung im passiven Sinne) zunächst und vor allem gleichfalls die Gottheit. Es handelt sich ihm also um Selbstoffenbarung der Gottheit, und alle seine sich bildenden Vorstellungen von Dasein, Wesen und Willen der Gottheit betrachtet es daher als von der Gottheit ihm mitgeteilt. Die Richtigkeit dieser Auffassung sieht es bestätigt durch die absolute Abhängigkeit, in der es seiner sich ihm offenbarenden Gottheit gegenüber sich fühlt.

Dieser zuversichtlichen Art des naiv-religiösen Bewußtseins sich selbst zu verstehen, stellt die Religionswissenschaft mit Schleiermacher sich gegenüber und schlägt den vorsichtigeren Weg über die Analyse des religiösen Bewußtseins ein.

Als Religionspsychologie die Natur des psychischen Phänomens „Religion“ erforschend, nimmt sie zunächst naturgemäß den intrasubjektiven Standpunkt ein, versetzt sich ganz in den Ablauf des religiösen Bewußtseins hinein, und darum vor allem in dessen Anfang, in das, was für das Subjekt selbst das Nächste und Frühste ist: sein Sichselbsterleben im Gefühl; dieses erkennt sie als den Ursprungsquell seiner aktuellen religiösen Vorstellungstätigkeit, dringt also sofort hinter diese zurück, und trifft so auf das in allen Religionen identische, im Menschen durch ihm beschiedene praktische Erlebnisse geweckte Gefühl völliger Abhängigkeit. Als Religionsphilosophie, ihres Rechts sich bewußt (vergl. I, S. 425—28), jetzt auf den transsubjektiven Standpunkt überzutreten, führt sie das Erwachen jenes Gefühls auf göttliche Wirkung und Fügung zurück. Freilich sieht sie zugleich den für

das Subjekt in dieser Offenbarung liegenden Anreiz, sich sofort auch eine Gottesvorstellung zu bilden, tatsächlich um seine schon gefühlte Abhängigkeit sich zu erklären, aber, weil es gerade jene seine Vorstellung erst für Offenbarung hält, vielmehr um aus ihrem Eindruck sein A. G. abzuleiten. Diese naive Umkehrung täuscht aber die Religionswissenschaft nicht. Denn als Religionshistoriker sieht sie auch den ungeheuren Unterschied zwischen den religiösen Vorstellungsbildern und deren Ursprungsquell: dort unübersehbare Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit schon der Gottesvorstellungen, hier unveränderliche Einheit und Konstanz. Und wie uns aus Betrachtung und Beachtung dieser Konstanz früher der richtige Religionsbegriff hervorging, so jetzt der richtige religionswissenschaftliche Offenbarungsbegriff. Daraus aber, daß jene mannigfaltigen Vorstellungen etc. in jeder Religion der unwillkürliche Ausdruck des A. G.'s sind, erklärt sich das Gewißheitsgefühl, mit welchem das religiöse Subjekt diese Ausdrucksformen bildet, und aus diesem Gefühl heraus dieselben trotz ihrer Veränderlichkeit für Offenbarung hält. Klar aber ist, daß die Ansicht, nach welcher das A. G. die Gottesvorstellung schon voraussetzen soll, ganz wie die unmittelbare religiöse Vorstellung, das was schon menschlich mitbedingte Religion ist als Offenbarung, und das was in Wahrheit Offenbarung ist als Religion, als bloße religiöse Nachwirkung betrachtet; daher wir seiner Zeit den betr. Bestreibern Schleiermachers Verwechslung der Begriffe Offenbarung und Religion zuschrieben (I, S. 454)¹⁾.

¹⁾ Wenn man demgegenüber geltend machen wollte, daß auch die Gottesvorstellungen eine große Einheitlichkeit und Konstanz aufweisen, sofern ihr gemeinsamer Kernpunkt das Moment der unüberwindlichen Macht sei, so ist dies zwar richtig und notwendig, aber grade nur deshalb, weil die Gottesvorstellung vom absoluten A. G. abhängt, ihr direktes Korrelat ist. Da aber dieses Macht-Moment in den Religionen in immer wieder verschiedener Weise näher bestimmt und vorgestellt wird, so erweist es sich lediglich als Träger einer großen Mannigfaltigkeit von Attributen. Wenn man aber neuerdings als einen fernerer urwüchsigen Koinzidenzpunkt aller Gottesvorstellungen auf das Merkmal der „Heiligkeit“ hat hinweisen wollen (so Otto, Heiler, Söderblom), so erhebt man damit eine schon sehr abgeleitete religiöse Ausdrucksform (und zwar wiederum eben des A. G.'s) zu primärer und grundlegender Geltung. Denn der Heiligkeitsbegriff entspringt, von den primitiven Religionen an („tabu“), bis zu vielen höheren Religionen hinauf lediglich dem von der Machtvorstellung erregten Affektgefühl der Furcht, und ist von diesem aus dann erst wieder in den Gottesbegriff, als Moment der Unnahbarkeit, weil Gefährlichkeit zurückgeworfen: er ist also ein gradezu doppelt sekundäres Element der Religion. Es verbinden sich mit ihm auch, wie mit dem Machtmoment, in den verschiedenen Religionen mancherlei verschiedene Näherbestimmungen: so z. B. im Brahmanismus und ursprünglichen Buddhismus wie im alten Testament, der Schuld-Furcht entspringend, der Begriff strafend vergeltender Gerechtigkeit, im Hinduismus der Schauder des sich selbst zur Ewigkeit

2. Offenbarung und Religion. Wie aber verhalten sich beide in Wirklichkeit zueinander? Gegenüber der vielfach begegnenden Behauptung, daß beide einfach „Wechselbegriffe“ seien, ist zunächst klar, daß „Religion“ der umfassendere, „Offenbarung“ der engere Begriff ist. Denn jener umfaßt auch alles, was zur aktuellen Ausprägung der Religion in Vorstellungen, Affekten und Handlungen gehört, dieser aber nur, was sich in der Religion als unveränderlich erweist. Und zwar kommt der Begriff Offenbarung dem ersten Anschein nach auch nur von seiner passiven Seite in Betracht. Denn nur um ein Geoffenbartes handelt es sich hier zunächst: um die dem Menschen enthüllte absolute Abhängigkeit seiner Existenz. Aber da in und mit dieser Abhängigkeit das Bestehen eines Verhältnisses offenbart wird, und das andere Glied desselben nur eine für den Menschen unüberwindliche Macht sein kann, so ist das A. G. des Menschen eo ipso auch die Selbstbezeugung dieser Macht in seinem Geistesleben, und der Begriff Offenbarung darf somit auch in seinem aktiven Sinn hier zur Anwendung kommen. Und auf diesem Wege kommt auch Schleiermacher von seinem Religionsbegriff aus gradeswegs auf seinen eigentlichen und wirklichen Offenbarungsbegriff. Er sagt: („Der christliche Glaube“², § 4, S. 21.)

„Sich schlechthin abhängig fühlen und sich seiner selbst als in Beziehung mit Gott bewußt sein, ist einerlei, weil das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Grundbeziehung ist, welche alle anderen in sich schließen muß. Der letzte Ausdruck schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, daß beides nicht voneinander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, wenn zugleich diese Vorstellung wird. Insofern nun kann man wohl auch sagen, Gott sei uns gegeben im Gefühl auf eine ursprüngliche Weise, und wenn man von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes an den Menschen, oder in dem Menschen redet, so wird immer eben dieses damit gemeint sein, daß dem Menschen mit der, allem endlichen Sein nicht minder als ihm anhaftenden schlechthinigen Abhängigkeit auch das zum Gottesbewußtsein werdende unmittelbare Selbstbewußtsein derselben gegeben ist.“

hinaufpotenzierenden Zeitsinnes vor der Inhaltsleere endloser Dauer, den der Mystiker dann durch Auflösung seines Ich ins „göttliche“ Allgemeine zu beschwören sucht; im Mahajanischen Buddhismus und im Christentum endlich, sittlich veredelt, das Affektgefühl der Ehrfurcht vor der Erhabenheit ethischer Vollkommenheit.

Ob aber hiernach das A. G. als Gefühl von einer Beeinflussung durch eine ichfremde Realität nicht etwa mehr den Charakter der Empfindung gewinne, darüber ist bereits I, § 37, 2, S. 446—48 in der Art gehandelt, welche Schleiermacher a. a. O. bereits ausspricht. Doch ist noch in anderem Zusammenhang auf diese Frage zurückzukommen.

Daß nun schon aus den soeben angeführten Grunde Religion und Offenbarung nicht „Wechselbegriffe“ sein können, wird ferner auch bei hinreichender Auseinanderhaltung des aktiven und passiven Sinnes von Offenbarung klar. Denn in ersterem Sinn kann Gott wohl Offenbarung zugeschrieben werden, aber niemals auch Religion. Und wird Offenbarung im passivischen Sinne verstanden, so ist sie ebenfalls nicht mit Religion als Wechselbegriff auszutauschen. Denn beide bezeichnen zwar dasselbe, aber von ganz verschiedenen Seiten: einerseits als gespendeten, andererseits als empfangenen Bewußtseinsinhalt. Offenbarung und Religion sind mithin nicht Wechselbegriffe, sondern lediglich Korrelatbegriffe: sie entsprechen einander, sind aber nicht identisch.

3. Offenbarung als religiöse Erfahrung. Die Zurückführung des A. G. auf göttliche Offenbarung trifft von objektiver Betrachtung aus wieder auf die schon beim Religionsbegriff festgestellte Tatsache, daß das religiöse Bewußtsein nicht das Ergebnis reflektierender Erwägung des Menschen über sein Wesen und seine Lage ist. Solcher Erwägung entspringt wohl die wissenschaftliche Erklärung der Religion, diese selbst aber entsteht (und eben das ist Ergebnis der Religionswissenschaft) durch das schlechthin icheigene Erleben tatsächlichen Aufgehobenseins reagierender Selbstbetätigung gegenüber erfahrener Hemmung oder Förderung.

Und da eben dies vom religiösen Subjekt in verschiedener Art und unter verschiedenen Umständen je und je erfahren wird, so sollte hier nicht etwa nur eine dem Menschen ein für alle Mal anerschaffene „Anlage zur Religion“ mit dem Titel „Offenbarung“ ausgezeichnet werden, sondern ganz konkret: jeder wirklich religiöse Moment des menschlichen Geisteslebens, d. h. jedes wirkliche Innewerden absoluter Abhängigkeit ist zugleich als ein Offenbarungserlebnis zu betrachten, so daß, wie das Entstehen des religiösen Bewußtseins überall und immer auf realer Offenbarung beruht, so auch weiterhin kein religiöser Bewußtseinsakt ohne eine ent-

sprechende Selbstbezeugung Gottes zu denken ist. Die Offenbarung ist also auch nicht bloß ein einmaliger Akt im Geistesleben des religiösen Subjekts, noch viel weniger nur ein in der Vergangenheit liegender, in fremdem Bewußtsein vollzogener Akt, von dem das religiöse Subjekt nur vermittelte Kunde bekommt, sondern die Offenbarung ist, falls wirklich religiöses Leben geweckt ist, ein fortgehend sich wiederholender Akt, die göttliche Seite des Verkehrs des Menschen mit Gott, während seine menschliche Seite die Frömmigkeit ist.

Eben darum aber bestätigt sich uns hier von neuem, daß die Offenbarung, genau wie die Religion, an und für sich ein rein innerlicher, zunächst nur dem erlebenden Subjekt bekannt werdender Geistesakt ist, alles aber, was sich als äußerlich wahrnehmbar und mitteilbar daran schließt, nur sekundäre Folge und Ausprägung desselben. Dieser Geistesakt aber, seinem innersten und elementarsten Gehalt nach immer Abhängigkeitserlebnis, kann sich doch durch die Nähergestaltung eben dieser Abhängigkeit inhaltlich überraschend bereichern, und demgemäß werden sich auch die Aussagen des Subjektes über ihn um so beziehungsreicher gestalten. Dies aber führt auf die Betrachtung der konkreten Bedingungen, unter denen die Offenbarung stets sich vollzieht.

§ 5. Der Empfang der Offenbarung erfolgt und kann nur erfolgen je nach Maßgabe des gesamten geistigen Entwicklungsstandes des Menschen, und sie bereichert sich daher inhaltlich auch immer nur in dem Maße, als das Erwachen des Menschen zu seinem wahren geistigen Wesen und damit zugleich seine Aufgeschlossenheit für das innere Erleben seines objektiv bestehenden Verhältnisses zum Unendlichen sich einstellt.

Ebenso wie wir in unseren früheren Ausführungen feststellten, daß die Gestaltung des A. G.'s oder des Prinzips der Religion von den geschichtlichen Bedingungen abhängig sei, unter denen sich das Gesamtbewußtsein des religiösen, oder der Religion zuzuführenden Subjekts bisher gestaltet habe, und zu gestalten fortfahre, ganz so muß es nun auch mit dem Ausfall der Offenbarung sich verhalten. Damit löst sich vor allem eine der größten Schwierigkeiten, mit welcher der Lehroffenbarungsbegriff immer (außer bei seiner Fassung durch Lessing) vergeblich rang: von einer

Inkongruenz der Offenbarung mit der Fassungskraft des Subjekts kann überhaupt nicht die Rede sein; denn es handelt sich bei ihr ja gar nicht um die Rezipierung von Vorstellungen oder theoretischen Wahrheiten; das ist vielmehr ein Vorgang, der sich erst unter ganz sekundär eintretenden Verhältnissen und Bedingungen dem Verlauf der Weiterentwicklung jeder besonderen Religion einordnet. Im Ursprungsstadium der Religion, und so auch jeder besonderen Religion kommt dem Menschen sein Abhängigkeitszustand und in und mit demselben auch das, wovon er abhängt, stets nur so zum Bewußtsein, wie er auf dem gerade erreichten Niveau seiner geistigen Reife beides zu spüren, zu fühlen vermag; d. h. anders ausgedrückt: das Göttliche gibt sich dem Menschen stets nur so zu erleben, wie es nach dem Stande seiner Entwicklung allein möglich ist. Dabei geht freilich ein Zug identisch durch alle Religionen hindurch, ist also aller religiösen Offenbarung eigen: daß nämlich der Mensch die Gottheit stets als absolute Macht zu fühlen bekommt; das heißt nicht, daß es ihm als eine abstrakte oder außerhalb seines Bewußtseins und von anderer Seite festgestellte theoretische Wahrheit, die er zu „glauben“ habe, enthüllt wird, es existiere eine solche absolute Macht, sondern daß er es direkt als Tatsache spürt und merkt, eine solche Macht habe ihn in ihrer Gewalt. Dies ist die in aller Religion erlebte Enthüllung (ἀποκάλυψις), Aufdeckung der tatsächlich bestehenden Lage. Sie verleiht daher auch allen besonderen Religionen Anteil an der Offenbarung und zwar ganz abgesehen davon, ob nun auch die infolge ihres Eintretens im Menschen sich bildende nähere Vorstellung von dieser Macht objektiv richtig oder unrichtig ausfällt. Worauf es für die Frage, ob religiöse Offenbarung vorliege oder nicht, allein ankommt, ist lediglich, ob eine wirkliche Erregung des A. G.'s und damit das Bemerken der Wirksamkeit des Unbedingten stattgefunden habe, d. h. aber, ob eine wirkliche religiöse Erfahrung zu Grunde liege. Nur in ihr liegt auch der wirkliche Offenbarungsakt und der wirkliche Offenbarungsempfang. Und schon je nachdem sich das A. G. in niederer oder höherer Richtung vollzieht, gewinnt auch die aus ihm hervorgehende besondere Religion niederen oder höheren Charakter.

Die Vorstellungs- und Handlungsformen aber (um dies als Resultat von § 1—4 schon hier nochmals festzustellen), welche sie

sich schafft, gehören gar nicht in die Offenbarung hinein, gehören vielmehr lediglich der oft sehr wechselvollen religiösen Entwicklungsgeschichte an, und verraten das durch ihre eigene Variabilität. Nur die Offenbarung selbst als solche ist stets unwandelbar wahr; und insofern wohnt allen Religionen Wahrheit inne. Aber die dem letzten Wesensgehalt der Offenbarung adäquate Ausprägung und Darstellung dieser Wahrheit in Vorstellungen und Gedanken ist eine dem sich entwickelnden menschlichen Geiste selbst auferlegte unendliche Aufgabe.

b) Die mittelbare innere Offenbarung.

§ 6. Die unsere geistige Entwicklung beherrschenden Normen des Wollens, Denkens und Empfindens erweisen sich durch das auch ihnen entsprechende Gefühl völliger Abhängigkeit gleichfalls als Selbstbezeugung des in uns wirksamen Unbedingten, werden aber nur vom bereits erweckten religiösen A. G. her auch als Offenbarungen Gottes gedeutet, und sind deshalb als die durch die unmittelbare innere Offenbarung vermittelte, oder als „mittelbare innere Offenbarung“ zu fassen.

1. Die sittliche Norm als mittelbare innere Offenbarung. Es ist an dieser Stelle nicht mehr nötig, näher auf die Bewußtseinsatsache einzugehen, daß auch den im menschlichen Geistesleben sich geltend machenden Normen ein schlechthiniges A. G. entspricht (s. I, § 23, 1, S. 350).

Was insbesondere die sittliche Norm betrifft, der wir uns im Gewissen gegenübergestellt fühlen, wo sie sich sowohl als *codex* wie als *judex* geltend macht, so entspricht ihr das im Bewußtsein des sittlichen „Sollens“ sich bekundende Gefühl der Gebundenheit an ein, seine Forderungen an uns stellendes Unbedingtes; und zwar geht dies Gefühl stets der entwicklungsgeschichtlich bedingten relativen Variabilität des Inhalts dieser Forderungen in der Menschheit unverrückt zur Seite; was immer als „Pflicht“ erkannt, oder anerkannt sein mag, wird als unbedingt bindend betrachtet, und als Maßstab den sittlichen Werturteilen zu Grunde gelegt.

Allein als „Stimme Gottes“ wird diese Norm doch eben nur da gedeutet, wo ein aktuelles Gottesbewußtsein schon erwacht und fortan aktuell wirksam ist, d. h. wo die unmittelbare, im

innersten Existenzbewußtsein des Ich, an der Wurzel seines schlechthin nur auf sich selbst bezogenen Seins sich vollziehende „Offenbarung“ bereits erlebt ist. Sie erst leitet den Menschen dazu an, in dem eigentümlichen Charakter der Pflicht, als Bindung durch eine unbedingte Instanz, jene Abhängigkeit, die unsere Existenz überhaupt umfaßt, in einer besondern, näher bestimmten Form wiederzuerkennen und sie so als „religiöse Erfahrung“ dem religiösen Bewußtsein einzugliedern. Obwohl also gleichfalls innere Offenbarung, wird das Gewissen doch nur von der elementarerer unmittelbaren Offenbarung aus als solche erkannt; es ist also „mittelbare Offenbarung“. Mithin ist es ganz unzutreffend, wenn vielfach das Gewissen so dargestellt wird, als dränge es sich uns gleichfalls ohne weiteres unmittelbar als göttliche Offenbarung auf; dies ist vielmehr ein Vorgang, der, sehr vermittelt, erst im Verlauf der generellen wie der individuellen religiösen Entwicklung eintritt. Der schlagendste Beweis für diesen Sachverhalt liegt in der Tatsache, daß überall da, wo das spezifisch-religiöse Bewußtsein noch nicht oder nicht mehr aktuell ist, auch das Bemühen sich geltend macht, die wunderbare Eigenart des Gewissensphänomens: seinen Charakter der Unbedingtheit, anders zu erklären; wie künstlich und wie unzureichend, das zeigt die Geschichte — besonders die „moderne“ Geschichte der Ethik (s. I, § 42, 1 b, S. 479—488). Und doch ist seine Deutung als „Stimme Gottes“ in der Menschheit schon früh eingetreten und verbreitet, nämlich überall da, wo die Religion begann von der primitiven sinnlichen Stufe aus sich zur sittlichen Religion zu erheben. Ja, dieser Vorgang hat namentlich einen sehr großen Vorsprung vor der gleichen Deutung einer anderen Gesetzmäßigkeit unseres Geisteslebens gehabt.

2. Die logische Norm als mittelbare innere Offenbarung. Das Denkgesetz trägt ja nicht weniger den Charakter der Norm wie das sittliche Gesetz, tritt dem Menschen nicht weniger als eine Macht gegenüber, die er respektieren muß, und deren Forderungen er nicht ungestraft verletzt. Aber er ist dazu auch von sich aus gar nicht geneigt, während er allerdings Abneigung und Mühe hat, der sittlichen Norm zu folgen; der logischen Norm vertraut er sich gern, als einem willkommenen Führer und Leitstern an, und dieser Umstand hat es gerade veranlaßt, daß er sich seiner Abhängigkeit ihr gegenüber weit weniger scharf und entschieden

bewußt wird. Vielmehr ist er weit eher geneigt, das folgerichtige logische Denken als eine von ihm selbst herrührende Forderung zu betrachten, der auch eine ihm innewohnende Fähigkeit entspreche, die er mit Lust übt und ausübt. Und doch erfährt er nicht nur tagtäglich, daß unabsichtliche Verfehlung gegen diese Norm sich durch das Verfallen in Irrtümer und Illusionen rächt, sondern nur allzuoft muß er auch gewahren, daß die Versuchung an ihn herantritt, die von der logischen Norm deutlich genug ihm gezeigte Wahrheit zu verleugnen, wobei er freilich in seinem Gewissen sich auch sittlich strafwürdig fühlt. Aber noch ein anderer Umstand hat mächtig dahin gewirkt, die Anerkennung des in der logischen Norm uns entgegentretenden Unbedingten zu verhindern. Denn so deutlich uns Wahrheitsverleugnung als unsittlich auffällt, so verdienstlich erschien unter eintretenden Bedingungen religionsgeschichtlicher Entwicklung die Aufopferung der logischen Wahrheit für die vermeintliche höhere Wahrheit alogischer Glaubensformeln, an deren Aneignung das religiöse Heil, das richtige Verhältnis zu Gott hängen sollte. Da aber unter den Normen ein Widerstreit nicht möglich, und wo er angenommen wird, menschlicher Irrtum im Spiel ist, so ist auch für solche, wenn auch aus subjektiv lauterer religiösen Motiven hervorgehende Verleugnung der logischen Norm die Straffolge nicht ausgeblieben: die um jene Glaubensformeln immer wieder ausbrechenden Streitigkeiten und Verfolgungen innerhalb der Kirche sind dessen Zeugnis.

Und dieser Sachverhalt ist zudem auch gar nicht auf das Gebiet der Religion und des Christentums beschränkt. Die Menschheit ist überhaupt ihrer Abhängigkeit von dem in der logischen Norm wirkenden Unbedingten sich nur allmählich bewußt geworden: auf dem Gebiet der Philosophie verursachte der Versuch der griechischen Sophistik nach längst schon aufs intensivste ausgeübter Denktätigkeit sich doch noch dieser Abhängigkeit zu ent schlagen, eine der schwersten Krisen der menschlichen Geistesgeschichte. Freilich ging dann aus ihr das volle und klare Bewußtsein um unsere Gebundenheit an das Denkgesetz, in der Begründung der Logik als Wissenschaft durch Aristoteles hervor, um nie wieder verloren zu gehen, wenn auch nach wie vor unendlich oft verletzt, vernachlässigt und verleugnet zu werden. Daß dies dem Menschen möglich war und ist, zeigt zwar, daß unsere Abhängigkeit von den Normen, wie wir schon

früher sahen, nicht in der Art unmittelbar wirksamen physischen Zwanges sich geltend macht; vielmehr, als Motiv an unsern Willen herantretend, in Kollision mit anderen Motiven geraten und von ihnen an ihrer Vollziehung gehindert werden kann. Daß aber dies nie ohne üble Folgen bleibt, und schließlich zur Zerrüttung unseres geistigen und sittlichen Wesens führt, das zeigt uns den metaphysischen Hintergrund dieses unseres Abhängigkeitsverhältnisses, enthüllt uns die Tatsache, daß hinter dem bloßen Sollen, dessen Erfüllung dem Wollen des Menschen überlassen wird, in letzter Beziehung ein Müssen steht, kraft dessen das Unbedingte sich in der Entwicklung der Endlichkeit doch schließlich unfehlbar durchsetzt. Die dem Menschen von vielen Theoretikern so freigebig zuerteilte „Autonomie“ gegenüber den Normen, als setze er sie sich selbst, und sei bezüglich ihrer Beobachtung daher auch souverän, erweist sich somit dem Unbedingten selbst gegenüber als Illusion. Ihren wahren Sinn hat diese „Autonomie“ nur, wenn sie bedeuten soll, daß die Vollziehung der Normen nur von dem freien Selbstwollen des Menschen erwartet werden kann, wenn sie ein sittlich oder intellektuell wertvolles Ergebnis haben soll, und ferner, daß dieses Selbstwollen insofern „autonom“ sein muß, als es allen endlichen und inferioren Instanzen gegenüber seine volle Unabhängigkeit und Unbeeinflußbarkeit bekundet. Dadurch wird aber die, gegenüber der sittlichen wie logischen Norm selbst bestehende Abhängigkeit in keiner Weise eingeschränkt; sie wird daher vom erwachten religiösen Bewußtsein aus auch richtig als mit der in diesem erlebten Abhängigkeit identisch wiedererkannt.

3. Die ästhetische Norm als mittelbare innere Offenbarung. Eine etwas andere Stellung nimmt gegenüber dem religiösen Bewußtsein die ästhetische Norm ein. Einerseits ist ja bekannt genug, welch große Rolle das ästhetische Bedürfnis und seine Befriedigung grade auch innerhalb der Religion spielt; und zwar sowohl nach seiten der ästhetischen Produktivität als der ästhetischen Rezeptivität. Was zunächst die erstere betrifft, so ist zweifellos, daß in der Ausübung der religiösen Kunst aller Formen, der bildenden, dichterischen und musikalischen, die ästhetische Norm wirksam ist als eine an das religiöse Subjekt sich richtende Forderung, nur die ihm jeweils erreichbare Höchstleistung der Gottheit als Huldigung darzubringen. Was andererseits die ästhetische Rezeptivität angeht, so kommt in Betracht, daß unter allen Normen

die ästhetische am unmittelbarsten und direktesten auf die Regelung, die Normalisierung menschlichen Genießens gerichtet ist, und mit der Religion vor allem von der Seite sich berührt, daß sie in ihren höchsten Zielen eine im Genuß des Schönen erlebte Einigung mit der Gottheit verheißt. Von hier aus nimmt stets für weite Kreise die Versuchung ihren Ausgang, die Religion überhaupt nur als einen Gegenstand sinnlich-geistigen Genießens zu würdigen, und darüber ihre ernstere metaphysische und sittliche Seite in den Hintergrund treten zu lassen, ja, gänzlich zu übersehen. „Fromm“ kommen sich Unzählige schon vor, wenn sie empfänglich für den Genuß der Naturschönheit sind, ohne dadurch zu tieferer Selbstbesinnung angeregt zu werden, oder wenn sie an Darbietungen der religiösen Kunst „Geschmack“ finden, dabei aber lediglich deren ästhetische Formen zu genießen trachten, ohne dem in ihnen dargestellten religiösen Erleben ein eigenes Miterleben entsprechen zu lassen. Unsere zahlreichen religiösen oder kirchlichen Konzerte, Oratorienaufführungen, Passionsspiele usw. wirken auf den überwiegenden Teil ihrer Zuhörer- oder Zuschauerschaft kaum anders; und ähnlich erklärt sich auch meist der Eindruck, den die ästhetisch anregende Seite des katholischen Kultus auf ein religiös sonst ganz indifferentes Publikum zu machen imstande ist.

Aus diesen Gründen ist an der „ästhetischen Religiosität“ eine hochberechtigte und eine recht wenig berechtigte Seite wohl zu unterscheiden, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß auch von der letzteren her eine Erweckung des Bewußtseins um das Verhältnis des Menschen zur Gottheit erfolgen kann. Eine tiefere Würdigung des Naturschönen wie der religiösen Kunst wird aber immer das bereits aktuelle religiöse Bewußtsein zur Voraussetzung haben, und darum wird auch unsere, im ästhetischen Bedürfnis und seiner Befriedigung sich bekundende Gebundenheit an die ästhetische Norm nur als eine „mittelbare Offenbarung“ zu bezeichnen sein.

2. Die wandelbare religiöse Vorstellung von äußerer Offenbarung.

a) Ihre Entstehung.

§ 7. Die innere, unmittelbare Offenbarung oder der Eintritt des Gefühls völliger Abhängigkeit muß im religiösen Subjekt als das Resultat der göttlich geleiteten

Wirkungen aller seine Entwicklung bestimmenden Faktoren schon erfolgt sein, wenn es, behufs Erklärung seines Zustandes zu religiöser Vorstellungsbildung getrieben, eines oder mehrere von seinen Erlebnissen als besondere göttliche Manifestation deutet und so die Vorstellung von „äußerer Offenbarung“ gewinnt, wobei es aber nur nach Maßgabe seiner geistigen Gesamtreife verfahren kann. Daher gehört auch diese Vorstellung als nach Ausweis der Religionsgeschichte sehr verschieden und veränderlich den von bewußter menschlicher Eigentätigkeit herrührenden Ausdrucksformen für die Offenbarung an.

1. Die Entstehungsursachen dieser Vorstellungsbildung. Die Religion entsteht im Menschen, sobald er Erfahrungen macht, in denen er seine schlechthinige Abhängigkeit erlebt: damit offenbart sich ihm das Unendliche. Wodurch dieses Ergebnis erzielt wird und in welcher Beziehung sich das A. G. im Menschen geltend macht, das ist bedingt durch seine ganze bisherige Entwicklung, und diese gestaltete sich nach Maßgabe der gesamten Lage des Menschen in seiner Welt, welche ihn nötigte, zu all ihren Umständen gemäß der ihm ursprünglich verliehenen individuellen Eigenart Stellung zu nehmen. Somit ist sein A. G. wie dessen bestimmte Art und Richtung fraglos das Ergebnis des Wirkens objektiv vorhandener Potenzen, in letzter Beziehung aber der alles bedingenden Macht. Objektiv betrachtet handelt es sich dabei also um ein Gotteswirken. Der Verlauf desselben entzieht sich aber naturgemäß zunächst dem Wissen des Menschen; er bleibt ihm verborgen, bis das Resultat eingetreten ist; erst dann ist dem Menschen ein teleologisch deutender Rückblick auf den Weg, der zu diesem Resultat führte, möglich. Oder: innerlich muß die objektiv vielleicht schon lange in Vorbereitung gewesene Offenbarung für ihn bereits erfolgt sein, ehe der Mensch sich überhaupt veranlaßt fühlen kann, zu sagen, ein bestimmtes Erlebnis habe in ihm das Bewußtsein um eine Beziehung zwischen ihm und einem Unendlichen erweckt, kurz: habe ihm das Göttliche gezeigt. Auf was aber unter den vorbereitenden Umständen und Erlebnissen dann sein Blick fällt, darüber entscheidet wiederum nur das schon eingetretene objektiv herbeigeführte Resultat, das A. G., in derjenigen Art und Richtung, wie es in ihm gemäß seinem

erreichten Entwicklungsstadium sich gestaltet hat. Aber auf den Gegenstand, die Person oder das Erlebnis, wodurch er den erweckenden Anstoß allein glaubt empfangen zu haben, überträgt er dann mit ganz besonderem Nachdruck und klarer Absicht den Charakter der Offenbarung als „enthüllendes“ Heraus- und Herantreten eines Unendlichen an sein Wahrnehmungsvermögen. Damit ist dann die Vorstellung von „äußerer Offenbarung“ entstanden.

Wie schon I, S. 448 bemerkt ist, entzieht sich dabei der Aufmerksamkeit des religiösen Subjekts, ähnlich wie beim unkritisch-naiv empfindenden und erkennenden Subjekt, die tatsächlich vorausgehende (oder zugrundeliegende) Disponierung seines Inneren für die Ausübung seiner bewußten Geistesakte. Die Aufmerksamkeit wird wie dort durch den Empfindungsinhalt oder die sich bildende Objektvorstellung, so hier durch den besonders aufgefallenen äußeren Anlaß gefesselt.

Darum ist aber auch der Begriff „äußere Offenbarung“ eine *contradictio in adjecto*. Denn ein einzelner äußerer Vorgang ist an und für sich nicht Offenbarung; er wird es erst für den, der ihn, lediglich bestimmt und geleitet durch Art und Richtung seines A. G.'s, also durch schon irgendwie gestaltete innere Offenbarung, als äußere Offenbarung oder Manifestation eines Göttlichen deutet.

So stellt sich als ein religionspsychologisches Gesetz heraus: Alle Annahmen von „äußerer Offenbarung“ haben innere, von einem Subjekt tatsächlich schon empfangene Offenbarung zur Voraussetzung.

2. Religiöse und religionsgeschichtliche Erfahrungen. Daß es sich so verhält, ergibt sich sehr einfach: denn ganz dieselben Umstände und Erlebnisse werden, wenn im erlebenden Subjekt ein Bewußtsein um ein Unendliches und seine Abhängigkeit von demselben nicht schon vorhanden ist, das sich an sie anschließen kann, entfernt nicht als göttliche Offenbarungen gewürdigt. Deutlich wird dies bestätigt durch die gegenseitige Nichtanerkennung ihrer respektiven „Offenbarungen“ unter den höheren Religionen, während freilich unter den sinnlichen Religionen Ablehnung und Umschwung zur Anerkennung fremden Offenbarungsglaubens sich ziemlich die Wage halten; und dies hat seinen Grund natürlich in der wesentlichen Gleichheit des religiösen Prinzips äußerlich sehr verschieden ausgestalteter sinnlicher Religionen; daher auch für

den religiösen Synkretismus grade diese meist von maßgebender Bedeutung sind.

So zweifellos also der Religionswissenschaft die Berechtigung ist, den Eintritt der inneren Offenbarung oder des A. G.'s im Menschen auf ein Gotteswirken zurückzuführen, ebenso zweifellos macht es ihr die große Verschiedenheit und Variabilität der Vorstellungen von äußerer Offenbarung, daß auch hierin schon die menschliche Eigentätigkeit für den Ausbau der positiven Religion entscheidend zur Geltung kommt. Und zwar ist dieselbe dabei stets zwiefach, individuell und generell, psychologisch und kulturell bedingt. Daher namentlich die so starke Differenz zwischen den Vorstellungen von äußerer Offenbarung in den niederen und den höheren Religionen. In jenen sind es erschütternde Naturerscheinungen oder andere für die sinnliche Existenz des Menschen negativ oder positiv entscheidende Umstände, worin er göttliche Mächte sich kundgeben sieht. In der geistigen Religion sind es vielfach auch äußere, aber mehr noch innere, an sich indes noch ganz außerreligiöse Erlebnisse, welche für ein feineres Gefühl als göttliche Erweisungen Geltung gewinnen: so z. B. Erfahrungen von intellektueller Ohnmacht gegenüber gewissen Rätseln des Daseins; oder von Unvermögen gegenüber hohen sittlichen Forderungen. Andererseits vermag aber auch ein plötzliches Gewinnen entscheidender Einsichten, ein ebenso unvermittelt erscheinendes Entdecken wichtiger Tatsachen und Gesetze, oder beim Künstler das ihn selbst überraschende Finden der richtigen Schönheitslinie den menschlichen Genius von der beglückenden Gegenwart der Gottheit zu überzeugen.

Und hier sei denn auch auf die I, S. 446 f. und oben S. 32 berührte Frage kurz eingetreten: klar ist, daß je äußerlicher der Anlaß zur Bildung der Gottesvorstellung ist, und je mehr sie sich an sinnliche Erscheinungen als an äußere Offenbarung anschließt, desto mehr auch die Gottheit den Eindruck einer ichfremden Realität macht und desto mehr auch das religiöse Bewußtsein nur noch den Charakter der Empfindung trägt.

Je innerlicher und geistiger dagegen der für Offenbarung gehaltene Anlaß zu religiöser Vorstellungsbildung beschaffen ist, desto näher wird auch die letztere der objektiven Wahrheit kommen und desto mehr wird auch das religiöse Bewußtsein überhaupt, seinem wahren Wesen entsprechend, als Gefühl, als Erlebnis eigener

Zuständlichkeit sich erweisen; oder die Untrennbarkeit (wenn auch inhaltliche Verschiedenheit) von Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein hervortreten.

In den Stiftungsreligionen ist es der von machtvoll religiösen Persönlichkeiten empfangene Eindruck, der in Mit- und Nachlebenden ihr schon vorhandenes religiöses Bewußtsein in neuer Weise erregt und an sie fesselt, so daß sie ihnen zu Trägern besonderer, heilsbegründender Offenbarung werden. Wie sehr aber die Auffassung solchen Eindrucks und der Sinn des Anschlusses an solche Persönlichkeiten durch den schon vorhandenen religiösen Geisteszustand und die durch ihn ausgelöste geistige Eigentätigkeit der Gläubigen bedingt ist, das lehrt schon das Auftreten verschiedener „Richtungen“, ja „Konfessionen“ in den betreffenden religiösen Gemeinschaften, und noch mehr die religionsgeschichtliche Tatsache der völligen Unzugänglichkeit verschiedener Religionen dieser Art füreinander, weil jede derselben in ihrem Stifter die wahre göttliche Offenbarung sieht.

b) Der Glaube an äußere Offenbarung als Wunderglaube und seine Umbildung zur Idee der Heilsgeschichte.

§ 8. Unter den Erlebnissen, welche das religiöse Subjekt als äußere göttliche Offenbarung auffaßt, pflegen manche von demselben als Wunder gedeutet zu werden, was jedoch stets durch eine in der Art seines A. G.'s schon liegende Disposition bedingt ist, und falls religiöse Weiterentwicklung über diese hinausführt, durch die reifere und umfassendere Vorstellung von einer kontinuierlichen göttlich geleiteten Heilsgeschichte genereller wie individueller Art verdrängt wird.

1. Der Offenbarungsglaube als Wunderglaube. Da das religiöse Subjekt zu seiner Deutung äußerer Vorgänge als Offenbarung vielfach durch deren überraschende Ungewöhnlichkeit veranlaßt wird, so war es dem naiven Bewußtsein von jeher nahegelegt, sie als ein ausnahmsweises Eingreifen göttlicher Macht in den regelmäßigen Gang der Ereignisse aufzufassen, d. h. ihnen den Charakter des „Wunders“ zu verleihen. Nicht nur äußere, sondern auch innere, psychische Vorgänge, wie anscheinend plötzlich klärende religiöse Einsichten oder sinnlich-anschauliche Visionen

unterliegen dieser Deutung, letztere namentlich auch noch in höheren Religionen; doch ist dieser Offenbarungs-Wunderglaube nur eine besondere Ausgestaltung der Vorstellung von äußerer Offenbarung überhaupt, ohne daß diese Vorstellung immer und notwendig diese Form annehmen müßte.

Selbstverständlich unterliegt die letztere auch immer denselben Schwierigkeiten, die überhaupt den Wunderbegriff drücken. Von den metaphysischen Bedenken noch absehend, beschränken wir uns hier darauf, die psychologische Verwicklung hervorzuheben, die dem Wunderbegriff zu Grunde liegt. Da es unmöglich ist, irgend ein Ereignis als „Wunder“, d. h. als direkte, den Zusammenhang endlicher Ursächlichkeit beiseite drängende Manifestation der höchsten Ursache, zu erkennen, weil schlechterdings kein zu reichendes Kriterium denkbar ist, auf welches solches „Erkennen“ mit objektiver Zuverlässigkeit sich stützen könnte, so beruht der Wunderglaube überhaupt nicht auf einem „Erkennen“, sondern lediglich auf einer Deutung des betreffenden Ereignisses seitens des wahrnehmenden Subjekts. Für solche Deutung aber muß das Subjekt bereits innerlich disponiert sein, wenn es sie überhaupt versuchen soll, und nur diese schon vorhandene Disposition ist es, welche durch besondere Eigenschaften des gedeuteten Vorganges erregt und zur Wirksamkeit sollicitiert wird. Daß dabei das unvermutete, überraschende Eintreten des betreffenden Ereignisses mit einem unvermittelten Eintreten desselben verwechselt wird, ist psychologisch sehr begreiflich. Und daran schließt sich ganz folgerichtig die weitere Verwechslung, daß das Subjekt, auch hier über sein eigenes Innere im Unklaren, eine Umkehrung des Kausalverhältnisses zwischen diesem seinem Inneren und den äußeren Eindrücken vollzieht. Während seine Geneigtheit zum Wunderglauben ihm das Ereignis schon als Wunder erscheinen läßt, meint es, daß vielmehr dieses Ereignis seinen Wunderglauben hervorgerufen habe, d. h. es meint, das Ereignis habe sich ihm von sich aus als Wunder zu erkennen gegeben. Die Leichtigkeit und die Vorliebe, womit das naive religiöse Subjekt seine Deutung vollzieht, wie andererseits die Stärke der Eindrücke, welche es von den so gedeuteten Vorgängen erfährt, sie erklären es, daß die Ausgestaltung der Vorstellung von äußerer Offenbarung zum Wunderglauben in der gesamten Religionsgeschichte einen so bedeutenden Raum einnimmt. Ebenso klar aber liegt in derselben auch die Tatsache vor,

daß, wo den erlebenden Subjekten jene Disposition und Geneigtheit zum Wunderglauben fehlt, dieselben Vorgänge ihnen auch nicht als Wunder erscheinen; daher denn, wo jene Disposition, wie im heutigen Protestantismus, überhaupt zurückgetreten ist, auch das Wunder aufhört, „erlebt“ zu werden.

Solange sie aber noch vorhanden ist, kann auch, was immer als äußere göttliche Offenbarung gedeutet wird, für das religiöse Subjekt den wunderhaften Charakter annehmen, seien es nun Naturvorgänge oder Persönlichkeiten mit gewissen an ihnen sich vollziehenden Geschehnissen, oder seien es religiöse Urkunden und Überlieferungsvorgänge — alledem haftet in seinen Augen der Ausnahme-Charakter unvermittelter Gotteswirkungen an.

2. „Heilsgeschichte“. Doch ist, wie gesagt, die Vorstellung von äußerer Offenbarung an diese Form keineswegs gebunden. Veränderlich wie sie gemäß der vielseitigen Bedingtheit, der sie untersteht, nun einmal ist, kann sie auch eine Form annehmen, welcher sowohl aus sachlichen wie aus religiösen Gründen der Vorzug vor dem Wunderglauben zu geben ist. Während dieser das berechtigte religiöse Bedürfnis, Gottes Wirken im Weltgeschehen zu gewahren und zu verfolgen, nur in fragmentarischer, auf Ausnahmefälle beschränkter Weise zu befriedigen weiß, sonst aber das Weltgeschehen als sich selbst überlassen ansieht, ist demgegenüber die Anschauung, welche das Weltgeschehen schlechthin lückenlos von Gottes Immanenz erfüllt sieht, auch allein die wahrhaft und vollständig religiöse, ganz abgesehen davon, daß sie zugleich die sachlich allein haltbare ist. Für sie aber verschwindet das Wunder; nicht nur stoßweise, hie und da, dann und wann, sondern immer und in allem Weltgeschehen ist ihr Gottes Wirken gegenwärtig. Und so erhält sie sich gerade das, was dem Wunderbegriff seinen religiösen Wert gab: Gottes eigene Gegenwart; und tut ab, was am Wunderbegriff den Eindruck der Beschränktheit macht: seine Partikularität. An die Stelle einer nur stellenweise hervortretenden Teleologie setzt sie eine durchgeführte allgemeine Teleologie und sucht in der uns gegebenen Innenwelt unseres Geisteslebens wie in der uns gegebenen Welt raumzeitlicher Erscheinung die gottgewirkten Zusammenhänge in dem ihnen beiden zugrundeliegenden wahren und wirklichen geistigen Sein und Geschehen zu erfassen. Beim Blick auf die Entwicklungsgeschichte der Menschheit überhaupt

gestaltet sie sich zu den Versuchen der „Geschichtsphilosophie“, denen stets, von ihren primitiven biblischen Anfängen her, eine ebenso tiefreligiöse wie gedankentiefe Anschauungsweise zugrunde lag. Auf dem besonderen Gebiet der Religionsgeschichte aber begegnen wir innerhalb der höheren Religionen, denen es schon um eine zusammenhängende Erkenntnis ihres eigenen Werdens zu tun ist, der jener Betrachtungsweise nahe verwandten Idee der „Heilsgeschichte“. Diese keimt zwar auch schon auf dem Boden des Offenbarungs-Wunderglaubens, trägt aber hier nur noch die Gestalt der Vorstellung von einer Reihe einzelner Wunderereignisse, die nur durch die vorausgesetzte Identität ihres Urhebers und seines Zweckes, unter sich aber gar nicht, zusammenhängen.

An ihre Stelle tritt bei ungestörter Weiterentwicklung des Geisteslebens mehr und mehr die Idee eines insbesondere der Religionsgeschichte immanenten kontinuierlichen Gotteswirkens. Namentlich treffen hier bezüglich des Christentums religiöse und religionswissenschaftliche Auffassung darin zusammen, daß diese Religion durch die ihr vorausgehenden Religionen vorbereitet, „in der Fülle der Zeit“ hervorgetreten sei, wo das aufs höchste gesteigerte Bedürfnis nach Reinigung und Neugestaltung des religiösen Bewußtseins auch die weitgreifendste Wirkung des endlich erreichten normativen religiösen Prinzips garantierte. Gleichwohl gibt es in dieser Heilsgeschichte keinen „saltus“, alles ist irgendwie Ergebnis zuvor schon erreichter Stadien, und wo die Verschiedenheit menschlich-individueller Entwicklung plötzliche Erhebungen und somit dennoch den Anschein solchen saltus hervorruft, da zeigt sich doch immer wieder, daß die generelle Entwicklung nur von da aus sich fortsetzt, wo ihr bisheriger Gang wirklich die Anknüpfungspunkte dafür bietet; daher es in dieser Heilsgeschichte zwar an mächtig aufragenden Höhepunkten nicht fehlt, wo wir die (gleichwohl äußerlich wie innerlich vermittelten) Gottesgeschenke unmittelbarer innerer Offenbarung an Einzelne gespendet sehen; aber es zeigt sich dann, daß diese keineswegs schon sofort als Ausgangspunkte ebenbürtiger Weiterentwicklung der Gesamtheit wirksam werden, sondern für diese lange Zeit nur als Zielpunkte einer weit hinter sie zurückgreifenden und vielfach nur sehr allmählich nachrückenden Vorwärtsbewegung Geltung gewinnen. Unter dem Eindruck dieser Beobachtungen und Erfahrungen geht die unstäte und abrupte Wundervorstellung von „äußerer Offenbarung“ über

in jenen geruhsamen und tiefgründigen religionsgeschichtlichen Vorsetzungsglauben, dem die Idee einer allumfassenden göttlichen „Heilsökonomie“ entwächst, in der jene partikuläre Wundervorstellung untergeht, ohne daß dabei ein Verlust an religiösem Gehalt eintritt, vielmehr eine unendliche Bereicherung desselben gewonnen wird.

Dem Wirken und Walten einer solchen kontinuierlich und gesetzmäßig sich vollziehenden göttlichen Heilsökonomie begegnet aber die gereifte religiöse Anschauungsweise nicht nur in den großen Verhältnissen der religiösen Gesamtentwicklung der Menschheit, sondern jedes zu solcher Betrachtungsweise erweckte Einzelsubjekt trifft sie auch in dem Gange seiner eigenen Lebensbahn wieder an: zurückblickend auf deren Verlauf gewahrt es in tiefinnerlicher Selbstbesinnung wohl die Höhenpunkte, auf die sie geführt wurde, aber auch die Rückläufe und Hemmungen, die erst wieder überwunden werden mußten, um jener in sicherem Besitze wirklich habhaft und als inhaltreicher Gottesgeschenke froh zu werden. Und daß grade in solchem Verlauf ein erziehendes göttliches Wirken erfahren sei, das wird ihm dabei immer klarer zum Bewußtsein kommen.

Die Wissenschaft aber und speziell die Theologie sieht in dem, solcher Entwicklung zugrunde liegenden Zusammenwirken von göttlicher und endlicher Kausalität eines ihrer tiefsten Probleme, dem sie ihre ganze Energie wird zuzuwenden haben.

c) Die Vorstellung von äußerer Offenbarung in Gestalt des Lehroffenbarungsglaubens und ihre Gefahren.

§ 9. Unter den geschichtlich gewordenen Religionen wird es besonders den Stiftungsreligionen durch ihre Entstehung und weitere Entwicklung nahe gelegt, das religiöse Leben ihrer Bekenner auf die Voraussetzung der sicher überlieferten Kunde von einer, einstigen Offenbarungsträgern zuteil gewordenen inneren Offenbarung zu begründen; dies läßt in ihnen die Vorstellung von einer Lehr- resp. Buchoffenbarung entstehen, welche jedoch die betreffende Religion der Gefahr der Veräußerlichung und ihre Ausdrucksformen denen der Erstarrung oder aber einer Entartung aussetzt, in welcher sie, obwohl fortgesetzt

verändert und vermehrt, dennoch für unveränderliche Offenbarung ausgegeben werden.

1. Die Kunde von einstiger Offenbarung als Grundlage religiöser Gemeinschaften. Manchen zu objektivem Fortbestande gelangten Religionen liegt die Voraussetzung zugrunde, dieser Fortbestand sei vor allem dadurch möglich geworden und sicherzustellen, daß ihre Bekenner fest daran glauben, ihre Religion sei durch eine einst, vielleicht in grauer Vorzeit erfolgte Offenbarung an damalige Empfänger begründet, und ihr Heil sei an die sichere Kunde von dieser, Anderen zuteil gewordenen Offenbarung sowie an ihr Fürwahrhalten dieser Kunde gebunden. Mit ganz besonderer Schärfe und Deutlichkeit tritt diese Auffassung in den Stiftungsreligionen auf, welche die sie begründende Offenbarung nicht in eine unbestimmte Vorzeit, sondern in das Leben und das Bewußtsein einer bestimmten geschichtlichen Persönlichkeit verlegen. Ihren Gliedern denkt dabei die betreffende religiöse Gemeinschaft ausreichende Mittel gewährt, die volle Einsicht in den Wesensgehalt jener einstigen Offenbarung zu gewinnen und dadurch die Möglichkeit gesichert, deren Ergebnisse sich anzueignen. Denn sie ist überzeugt, eine unbedingt, d. h. göttlich gesicherte Überlieferung jener heilsbegründenden Kunde zu besitzen, und dies wird ihr der Anlaß, den Offenbarungscharakter, welcher ursprünglich nur dem Selbsterleben der Stiftungspersönlichkeit zukam, auch auf die Überlieferung, nach Inhalt und Form, auszudehnen. So kommt die Vorstellung von einer Überlieferungs-offenbarung zustande, welche das religiöse Leben der Gemeinschaft wie der Einzelnen sicherstelle. Da aber das ursprüngliche Offenbarungserlebnis niemals an sich selbst, sondern immer nur in und mit seiner Ausprägung in Lehren und Weisungen Gegenstand einer Überlieferung werden kann, so ist damit auch die Vorstellung von einer „äußeren Offenbarung“ gegeben, welche als eine dauernde allen Generationen stets zugängliche betrachtet werden darf, weil sie die Gestalt einer Lehroffenbarung angenommen hat, und falls die heilbringende Kunde zugleich auch schriftlich gegeben ist, als Buch-Offenbarung zur Verfügung steht.

2. Die Gefahren der Lehroffenbarungsvorstellung. Wie unsere ersten §§ gezeigt haben, hat sich der soeben ge-

schilderte Prozeß auch am Christentum vollzogen, und wie wir es in dieser Einleitung bereits mehrfach betont haben, ist damit der Charakter der Offenbarung auf das, was in der Religion das Identische und Unveränderliche ist, „nur implizite auch“ bezogen, vornehmlich aber gerade auf dasjenige, was notwendig und unvermeidlich der Veränderung unterliegt, und eben deshalb auch als das an den göttlichen Faktor der Religion sich anschließende Werk der menschlichen Eigentätigkeit erkennbar ist. Diese Sachlage hat sich freilich der Aufmerksamkeit des naiv-religiösen (auch des biblischen) Bewußtseins von jeher entzogen. Unter dem Einfluß seines A. G.'s seinen religiösen Bewußtseinsinhalt mit allen sich ihm empirisch anbietenden Mitteln selbsttätig ausbauend, ist das religiöse Subjekt doch überzeugt, daß es ihn vielmehr von seiner Gottheit empfängt und schon I, S. 448 haben wir darauf hingewiesen, daß auf diese Weise die Vorstellung von „Lehroffenbarung“ entsteht.

So unentbehrlich die Lehre in aller Religion als Mittel ihrer positiven Ausgestaltung nun auch ist, so wird jene doch, wenn sie direkt auf bloßes Fürwahrhalten sekundärer Ausdrucksformen begründet ward, großen Gefahren ausgesetzt: zunächst und vor allem einer, ihr inneres Wesen, das eigene Selbsterleben des Menschen ertötenden Veräußerlichung. Und wie groß die Täuschung ist, wenn den Gliedern einer religiösen Gemeinschaft eine „sichere Kunde“ von einstiger Offenbarung als Ersatz für selbsterlebte Offenbarung dargeboten wird, das geht daraus hervor, daß dabei die Trübungsgefahren, welche schon der bloße Übergang des Gehalts jener einstigen Offenbarung aus ihrer Innerlichkeit in die Formen ihrer Mitteilung nach außen in sich schließt, übersehen werden, und fernerhin die Wandelbarkeit dieser Formen im Verlauf ihrer Weiterüberlieferung gänzlich unberücksichtigt bleibt.

Was das Erstere betrifft, so bedarf es nur einer genaueren Vergewärtigung jenes Überganges, um zu gewahren, welche Schwierigkeiten hier durch die weitere Vorstellung von einer göttlichen Sicherstellung solchen Übergangs dem Blicke der Empfangenden entzogen zu werden pflegen.

Zunächst ist im eigenen Geistesleben des Stifters der betr. Religion die innere Offenbarung als das Erlebnis seiner Abhängigkeit in ihrer individuell (und darum völlig und epochemachend neuen), aber auch kulturell bedingten Eigenart gegeben. Dabei macht sich

aber auch für sein religiöses Geistesleben das Gesetz geltend, daß die Anlässe, durch welche er selbst sein eigenartiges A. G. erweckt denkt, von ihm als „äußere Offenbarung“ gedeutet werden. So geht, was z. B. Jesum betrifft, aus der gewiß nicht grundlosen synoptischen Darstellung hervor, daß er seine unabweisbar deutliche innere Erfahrung innigster Gottesgemeinschaft auch auf bestimmte, in äußeren Taterweisungen hervortretende Selbstbezeugungen des himmlischen Vaters begründete. Namentlich teilte er den Lehr- und Buchoffenbarungsglauben seines Volkes und deutete sich auch aus diesem heraus die von ihm erlebte innere Offenbarung; seine Auffassung derselben war also unbeschadet ihrer wesentlichen Reinheit, doch mitbedingt durch geschichtlich entstandene Anschauungsweisen (namentlich die messianischen Verheißungen und Erwartungen), in die er mit seinem persönlichen Leben eingetreten und hineingewachsen war. Dies mußte dann aber unvermeidlich seine Selbstmitteilung mitbestimmen. Schon an dieser ist daher zwischen ihrem rein geistigen allgemeingültig-religiösen Gehalt und ihrer historisch bedingten Erscheinungsweise zu unterscheiden.

Durch beides aber wurde seine religiöse Gesamtpersönlichkeit nun weiter auf die Mitlebenden, vor allem seine Jünger, wirksam. Zwar hat zunächst und vor allem die unwillkürliche Selbstdarstellung seines, durch die klare Gewißheit seines Sohnesverhältnisses zu Gott geheiligten Wesens in ihnen dahin gewirkt, daß sie durch ihn und von ihm aus auch ihr eigenes Verhältnis zu Gott sich wandeln fühlten, daß sie es als ein ganz neues, bisher nie für möglich gehaltenes erlebten, oder, wie die vielsagende Kürze der biblischen Sprache es auszudrücken pflegt: daß sie „an ihn glaubten“. Wir aber sagen das Gleiche, wenn wir in unserer religionswissenschaftlichen Terminologie sagen, daß das neue religiöse Prinzip auch in ihrem Geistesleben seine Vollziehung zu finden begann und seine Erweckung in demselben von ihnen auf ihren „Meister“ als die ihnen geschenkte äußere Offenbarung zurückgeführt wurde, und diese Ausdrucksweise kann auf die entscheidenden Vorgänge am Ursprungspunkt aller Stiftungsreligionen angewandt werden; auch darf anerkannt werden, daß die Anwendung der Vorstellung von äußerer Offenbarung auf Stifterpersönlichkeiten der objektiven Wahrheit am nächsten kommt.

Andrerseits sind nun aber die Mitlebenden des Stifters stets auch an die geschichtlich bedingten Formen gewiesen, in die seine

Selbstdarstellung eingehen muß. Und auch die ihr entgegengebrachte Empfänglichkeit ist stets in gleicher Weise besonders geartet. In die Medien, welche sie jetzt darbietet, muß die Selbstdarstellung des Stifters ebenfalls wieder eingehen, und mit den hier vorgefundenen religiösen Gefühlen und Vorstellungen erleidet der aufgenommene Eindruck seiner Persönlichkeit sofort eine Legierung, kraft deren die Auffassung und Nachgestaltung seines neuen religiösen Prinzips in verschiedenen Geistern eine relativ verschiedene wird. Es geht in eine Mehrheit von individuell und kulturell besonders gearteten Formen ein, es bilden sich die Differenzen, welche schon in den ältesten mündlichen und schriftlichen Überlieferungen der Stiftungsreligionen aufzutreten pflegen (NB.: Gal. 2, 15—21). Besonders fügt sich der Eindruck der Persönlichkeit des Stifters in diejenigen Vorstellungen von „äußerer“ Offenbarung ein, an welche die Empfangenden bisher gewöhnt waren. Auch im Christentum tritt das in den mehr oder weniger abweichenden Zügen des Christusbildes hervor, wie die verschiedenen neutestamentlichen „Lehrbegriffe“ sie zeigen.

Lehrreich sind aber unsere biblischen „Zeugnisse von Christo“ auch in einer anderen, übrigens ebenfalls religionsgeschichtlich all-gemeingültigen Beziehung.

Ist nämlich der „Glaube“ an die Stifterpersönlichkeit in der oben erörterten Weise eingetreten, so hat sich damit in den Gemütern der Mitlebenden auch ein derartiges Vertrauen zu ihr begründet, daß ihre Selbstmitteilung bei ihnen keinerlei Zweifeln, keiner Kritik mehr begegnet, daher ihr Inhalt, auch wenn er als fremdartig empfunden, ja sogar wenn er als ganz unassimilierbar nur äußerlich aufgenommen wird, dennoch keiner Ablehnung ausgesetzt ist. Damit finden sich in der von den Mitlebenden aufgenommenen Selbstmitteilung des Stifters, vor allem seiner von ihnen übernommenen Lehre verstandene und unverstandene Elemente zusammen, und letztere gehen in die Überlieferung über, sei es als heilig zu haltende Geheimnisse, sei es als Rätsel, deren Auflösung der Zukunft aufbehalten sein soll. Unsere Evangelien gestehen ja gelegentlich geradezu, daß die Jünger Jesu seine Rede „nicht verstanden“, wohl aber trotzdem treu auffaßten und weitergaben. Und das ist ein Grundzug, der aller naiv-religiösen Lehrüberlieferung anhaftet und gerade als Kennzeichen ihres göttlichen Ursprungs geltend gemacht zu werden pflegt.

Selten nun aber — und dies involviert die andere der oben (S. 49) erwähnten Schwierigkeiten — gibt in den Stiftungsreligionen die „Kunde“ von der einstigen Offenbarung deren Eindruck auf die Mitlebenden des Stifters allein wieder. Auch die Nachlebenden kommen in derselben zu Wort. Ihre Weitergabe an die nächstfolgende Generation, vollends die an die weiteren Geschlechter findet immer neue zeitgeschichtliche Bedingungen vor, unter deren Einfluß ihre ursprüngliche Gestalt mehr und mehr sich wandelt.

Alle diese Tatsachen aber pflegen im Dienst des Lehroffenbarungsglaubens mit steigender Entschiedenheit verleugnet zu werden und zwei Wege sind es dann, welche, wie neben der Geschichte anderer Religionen auch die des Judentums und des Christentums zeigt, eingeschlagen werden, um diese Verleugnung als Wahrheit erscheinen zu lassen. Entweder wird zu einer gewissen Zeit das ganze corpus der entstandenen Überlieferung für abgeschlossen erklärt, und trotz seiner inneren Differenzen und Mannigfaltigkeiten für homogen und einheitlich ausgegeben — so in der jüdischen Kanonbildung —; in der christlichen Kirche aber nicht nur durch die analoge neutestamentliche Kanonbildung, denn diese hat, wie wir sahen, nicht den epochalen Eindruck gemacht, den man anfangs von ihr erwartete; sondern in einer späteren Zeit, im Übergang vom Altertum zum Mittelalter traten derartige Versuche in größerem Umfang hervor. Hier war es die zusammenfassende Arbeit eines Isidor von Sevilla († 636) auf lateinischer, eines Johannes von Damaskus († 754) auf griechischer Seite, welche den Gesamtkomplex der bisher erwachsenen Lehre als in sich harmonische Einheit erscheinen lassen wollte. Der Erfolg war ein verschiedener: auf griechischer Seite trat in der Tat eine Lähmung der religiösen Vorstellungsbetätigung ein, die zu einer erst in neuerer Zeit sich allmählich lösenden Erstarrung des dortigen kirchlichen Lebens führte. Auf lateinischer Seite jedoch blieb ein solcher Erfolg zwar aus, aber es trat dafür ein gegenteiliger, nicht weniger abnormer ein. Denn nachdem einmal die Vorstellung festen Fuß gefaßt hatte, daß die gesamte kirchliche Lehrüberlieferung direkt von Christo selber herrühre, und sich in der Tradition der Kirche nur unfehlbar entfalte, hatte sich die Kirche des Abendlandes für immer dieser „Tradition“ anvertraut, und wollte weder die in der steten Flüssigkeit derselben liegende Gefahr ungehemmten quantitativen

Weiterwucherns des religiösen Vorstellungsstoffes sehen, noch die Veränderungen innerhalb des schon produzierten Lehrkomplexes bemerken und zugestehen. Die Folge war jene unbedenklich für göttliche Offenbarung ausgegebene Anhäufung von „*traditiones humanae*“ und „*abusus*“, welche die Reformation schließlich der Kirche zum Vorwurf machte und welche dem entstehenden Protestantismus eine gründliche Reinigung der kirchlichen Lehre unumgänglich erscheinen ließ.

§ 10. Gegenüber diesen Gefahren der Überschätzung religiöser Lehre als „Offenbarung“ ist Stiftungsreligionen ihr Fortbestand in wesentlicher Identität nur gesichert, wenn Differenzen und Veränderungen in ihrer Lehrüberlieferung nicht unwahr verleugnet, sondern erkannt und gewürdigt werden als verschieden bedingte menschliche Ausprägungsversuche für ein einheitliches religiöses Prinzip, nämlich für das vom Stifter als innere Offenbarung erlebte und von den Nachlebenden im Glauben an ihn gleichartig oder ähnlich erlebte Abhängigkeitsgefühl.

1. Lehrüberlieferung und A. G. Fassen wir zusammen. In jeder Religion ist ihr weiterer Ausbau zu äußerlich wahrnehmbarem Bestande zwar nicht allein, aber zunächst und vorwiegend bestimmt durch Art und Richtung des ihr zugrunde liegenden A. G.'s. Dieses soll dann in den Stiftungsreligionen seinerseits wieder dem des Stifters, mithin der ihm zuteil gewordenen inneren Offenbarung entsprechen. Deren Mitteilung an Mit- und besonders an Nachlebende ist aber vorzugsweise an ihre Umsetzung in Vorstellungen und Forderungen oder in Lehre gebunden, und in dieser erzeugen sich unvermeidlich Differenzen und Veränderungen.

Nun die Folgerung: nur soweit trotz dieser letzteren in ihr das Selbsterlebnis einer inneren Offenbarung erkennbar ist, welche der vom Stifter erlebten gleicht — und ferner: nur soweit diejenigen Elemente der Überlieferung, welche dies erkennbar machen, bei deren Weitergabe zu wirksamer Geltung kommen, nur soweit wird auch eine relativ unveränderte Weiterexistenz der betr. Stiftungsreligion sich als möglich erweisen.

2. Fortbestand und Wert von Stiftungsreligionen sind daher dadurch bedingt, daß das religiöse Spezifikum der vom Stifter erlebten Offenbarung durch die von dieser überlieferte Kunde im dafür empfänglichen Geistesleben von Mit- und Nachlebenden erweckt oder falls es in ihnen schon anderweitig hervorgerufen ist, bestätigt wird. Die so wirkenden Elemente derselben müssen den Einfluß der mannigfachen sonstigen Faktoren, welche das A. G. ihrer Empfänger mitbestimmen oder mitbestimmt haben, dann so regulieren, daß sich in ihnen das Bewußtsein von einer direkten Beziehung zwischen ihnen und dem Stifter erzeugt und erhält. Und diese Beziehung wird, so verschiedenartig sie auch in der religiösen Vorstellung gedeutet und erklärt werden mag, eben doch in nichts anderem beruhen, als in der wesentlichen Gleichartigkeit der vom Stifter und den Nachlebenden erlebten inneren Offenbarung, d. h. in der gleichen Art und Richtung des beiderseits erlebten A. G.'s. Nur seine Identität kann denn auch die betreffende Religion dazu berechtigen, von einer in ihr wirksamen „Offenbarung“ zu reden, deren Unveränderlichkeit ihren göttlichen Ursprung beweise. Und je reiner und freier in diesem A. G. die im Wesen des menschlichen Geistes begründete wahre Beziehung desselben zu Gott sich kund gibt, desto höher wird die betreffende Religion stehen, und desto mehr wird sie die Kraft haben, sich in den Nachlebenden zu erneuern und zu erhalten. Je stärker aber auf die Gestaltung des A. G.'s der Nachlebenden Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Entwicklung wirksam werden, deren Ursprünge vor der Stiftungszeit der betr. Religion gelegen sind, oder erst nach derselben sich gebildet haben, desto mehr wird mit der geschichtlichen auch die religiöse Beziehung der Nachlebenden zum Stifter sich trüben, und desto mehr werden auch Differenzen zwischen der Gestaltung seines und ihres A. G.'s hervortreten, welche den wirklichen Fortbestand der Stiftungsreligion zweifelhaft erscheinen lassen.

Wie sich diese religionsgeschichtlichen Entwicklungsgesetze an den außerchristlichen Stiftungsreligionen wirksam gezeigt haben, soll hier nicht weiter verfolgt werden. Wie sie sich aber am Christentum geltend gemacht haben, kann als aus dessen Geschichte bekannt vorausgesetzt werden und noch aus einer ferneren Beobachtung hervorgehen.

d) Der religionsgeschichtliche Wert der Vorstellungen von äußerer Offenbarung.

§ 11. So wenig die wandelbaren Vorstellungen von äußerer Offenbarung selbst auf Offenbarungswert Anspruch haben, so zweifellos zeigt doch die Religionsgeschichte, daß auch sie der Höherbildung der Religion von jeher dienlich waren, denn stets waren sie die von der jeweils früheren religiösen Entwicklungsstufe bereitgestellten geistigen Gefäße, welche den Offenbarungsgehalt der höheren Stufe aufnahmen und zunächst schützend umfaßten, — bis endlich das ausgereifte religiöse Bewußtsein sein derartiges Erbe in voller Freiheit so zu verwenden vermag, wie es nach seinem selbständig gewordenen Urteil für die Erhaltung und Förderung seines religiösen Lebens am geeignetsten ist, — ein Vorgang, der sich am reinsten und deutlichsten an dem Buch-Offenbarungsglauben des evangelischen Christentums vollzogen hat.

1. Der religionsgeschichtliche Wert der Vorstellungen von äußerer Offenbarung tritt darin hervor, daß im Verlaufe der Höherentwicklung des A.G.'s selbst das religiöse Bewußtsein die innere Offenbarung, welche ihm eine höhere Bezogenheit seines endlichen Wesens zum Unendlichen enthüllt, zunächst doch wieder von denjenigen Instanzen herleitet, welche es als die äußeren Urheber seines bisherigen religiösen Erlebens verehrt, nur daß es diese Wesen jetzt richtiger und tiefer zu begreifen überzeugt ist. Und sollte es auch seine Religion nunmehr auf jetzt erst in seinen Gesichtskreis tretende andere Potenzen zurückführen, so wird es sich diese doch ebenso oder ähnlich vorstellen, wie seine früheren Göttergestalten.

So bietet sich ihm seine bisherige Vorstellung von äußerer Offenbarung gleichsam als das geistige Gefäß dar, welches seinen neuen religiösen Erlebnisgehalt aufnimmt und vor Verflüchtigung und Zersetzung bewahrt. Die Vorstellungen einer primitiven Religion z.B. von einer in sinnlich wahrnehmbaren Vorgängen erfolgten äußeren Offenbarung lösen sich bei Höherentwicklung des religiösen Bewußtseins nicht etwa sofort auf; sie bilden vielmehr auch weiterhin die Formen, welche sich mit einem reicheren, geistig wertvolleren, vor allem sittlichen Inhalt erfüllen: man denke z.B.

an die Götter Hesiods, Homers, und der großen Tragiker. Oder, um die Geschichte unserer eigenen Religion zum Belege heranzuziehen: so hat das altisraelitische religiöse Bewußtsein sich trotz seines höheren sittlichen Gehalts doch noch lange der Vorstellung von dem Volks- und Nationalgott bedient, der nicht etwa als der einzige, sondern neben vielen andern Volksgöttern wirke; und als der Prophetismus diesen Gottesglauben zum wahren Monotheismus vergeistigte, lebte jene Vorstellung doch in dem Sinne weiter, daß der eine und alleinige Weltengott eben der jetzt besser erkannte Gott Israels selber sei, und der Glaube an ihn nicht aufhörte, einen besonderen Vorzug Israels vor allen anderen Völkern zu begründen.

Und ferner bot denn auch die ererbte israelitische Buch-Offenbarungsvorstellung sich dem urchristlichen Bewußtsein zu seiner Bestätigung und Beglaubigung dar. Auch hier aber wurde dieses Vorstellungsgefäß mit einem neuen Inhalt erfüllt, und wenn es auch eine verkünstelte Auslegungsweise war, die sich darin betätigte, so entwickelte doch das junge Christentum in diesen Bemühungen eine erste energische Aktivität, reagierte also aus seinem neugestalteten A. G. heraus unwillkürlich gegen den äußerlichen und passiven Autoritätsglauben, der dem Kanon vom Judentum gewidmet wurde. Zwar ging es dabei alsbald nicht ohne eine Verdunkelung des ursprünglichen christlichen Prinzips ab, und namentlich trat als eine Folge derselben auch der dem entstehenden neutestamentlichen Kanon zugewandte Buch-Offenbarungsglaube in die Entwicklungsgeschichte des Christentums selbst ein. Aber grade diese Form der Vorstellung von äußerer Offenbarung hat dabei ein paradoxes Schicksal gehabt: sie hat einerseits eine scheinbar so berechnigte und doch in Wahrheit so verhängnisvolle Abschwächung, und andererseits eine scheinbar so verhängnisvolle, und doch in Wahrheit so berechnigte Erneuerung erfahren, daß sich eben daran der größte Wandel im christlichen Glaubensleben selbst geknüpft hat: die reformatorische Umkehr von der katholischen Zurückstellung der Schrift hinter die Tradition — zur evangelischen Berufung auf das „Wort Gottes in der heiligen Schrift“ als höchste Autorität für Kirche und Theologie.

2. Der Buch-Offenbarungsglaube im Protestantismus. Diese Berufung auf das Wort Gottes in der h. Schrift ist bekanntlich die erste Form gewesen, in welcher die Reformatoren

die Schrift gegen das katholische Traditionsprinzip aufboten. Dabei kam endlich, wenn auch zunächst nur vorübergehend, die Tatsache klar zur Erkenntnis und Würdigung, daß die Schrift nicht eine homogene und einheitliche Lehr-offenbarung darbierte, sondern daß in ihren offensichtlich mannigfach verschiedenartigen Lehrformen ein einheitliches „Evangelium“, d.h. aber ein einheitliches religiöses Prinzip zum Ausdruck komme und sie daher vor allem aus diesem Grunde dem Christen als äußere Offenbarung gelten dürfe. Wie nahe diese Unterscheidung der Reformatoren zwischen „Wort Gottes“ und der Gesamtschrift bereits unserer Unterscheidung zwischen religiösem Prinzip als dem Gegenstande innerer Offenbarung und seiner menschlichen Ausprägung im religiösen Vorstellen gekommen ist, liegt zutage.

Aber es ist dabei allerdings nicht verblieben. Vielmehr hat sich alsbald im Protestantismus zunächst wiederholt, daß gerade der äußerliche Offenbarungsglaube der früheren Stufe Stütze und Schutz wurde für das zarte Leben der inneren Offenbarung auf der höheren Stufe. Denn im Katholizismus hatte sich, auch bei Zusammenstellung der Schrift mit der Tradition doch der Glaube an die Schrift als Buch-Offenbarung behauptet und zwar ganz nach Art der jüdischen Würdigung des Kanons als homogen und einheitlich¹⁾. Die Anerkennung der Autorität der Schrift in dieser Form konnte daher als gemeinsamer Boden gelten, auf dem beide Parteien standen. Und eben dieser, zum Inspirationsdogma der altprotestantischen Orthodoxie verhärtete Buch-Offenbarungsglaube wurde in der Tat während der Glaubenskämpfe des 16. und 17. Jahrhunderts eine Art Festung, in welcher sich das neue Glaubensleben barg und lebendig erhielt. Hat es dabei auch seinerseits der Gefahr der Erstarrung nicht auszuweichen vermocht (s. I, S. 587), so hat es doch zunächst, so geschützt, eine intensive Aktivität bekundet, die es in dem Bestreben entfaltete, sich sein evangelisches Prinzip in einer Neugestaltung der Theologie zu klarem Bewußtsein zu bringen und diese Theologie dann in der Schrift wiederzufinden und in allen ihren Teilen bezeugt zu sehen. Die Künstlichkeit dieser dogmatischen Exegese tut dem keinen Abbruch; was ihr an Unbefangenheit und grammatisch-historischer Richtigkeit

¹⁾ Konzil von Trient, Sessio IV: Synodus omnes libros tam veteris quam novi testamenti, quum utriusque unus Deus sit auctor pari pietatis affectu veneratur.

abging, machte sie wett durch ihren vom richtigen christlichen Kerngedanken geleiteten Eifer und Spürsinn.

Aber es hat schließlich doch — trotz der Schwankungen und Rückläufe des 18. Jahrhunderts, aber auch dank der befreienden kritischen Arbeit desselben — an der heilsamen Rückwirkung des mehr und mehr ausreifenden evangelisch-christlichen Innenlebens nicht gefehlt. Immer mehr seines eigenen religiösen Gehaltes und Wertes innwerdend, gewann es die Kraft, der seinem Wesen widerstrebenden Stützung auf eine äußere Autorität zu entbehren, und heute steht es frei und lauter auf sich selbst vertrauend da, ohne eines anderen Offenbarungsglaubens zu bedürfen als desjenigen, der aus unserem christlichen Selbsterleben immer wieder neu erwächst und uns zu klarer religiös-teleologischer Auffassung und Würdigung der Religionsgeschichte überhaupt wie der christlichen Heilsgeschichte befähigt.

Wie aber die Verwendung der uns überkommenen schriftlichen Beurkundung der ursprünglichen christlichen Offenbarung im Dienste unseres religiösen Lebens wie unserer Theologie sich zu gestalten habe, das wird nunmehr unsere Fassung der Lehre von der heiligen Schrift zu zeigen haben.

II. Die heilige Schrift.

§ 12. Die Aussagen des evangelisch-christlichen Bewußtseins über das Wesen der „heiligen Schrift“ zeigen ursprünglich deutlich die beiden Seiten des Buch-Offenbarungsglaubens überhaupt: einerseits die richtige hohe Würdigung einer schriftlichen Fixierung religiöser Lehrüberlieferung in deren frühestem Stadium; verbunden mit dessen religiös-kritischer Beurteilung; andererseits die überschätzende Würdigung dieses Stadiums als äußerer, einheitlich und unverändert gebliebener göttlicher Offenbarung, welche letztere Auffassung des biblischen Kanons in der altprotestantischen Inspirationslehre ihren Höhepunkt erreicht, aber auch einer auflösenden Kritik verfällt, während die erstere sich behauptet und wesentlich dazu beiträgt, der heiligen Schrift für die Christenheit ihren bleibenden, geschichtlichen und religiösen Wert zu sichern.

1. Der christliche Buch-Offenbarungsglaube. Unsere bisherigen Erörterungen haben die Geschichte der christlichen Auffassung der h. Schrift als Quelle des christlichen Bewußtseinsinhaltes theils biblisch-theologisch und dogmengeschichtlich dargestellt (§1—§3) theils zum Beleg religionspsychologisch-allgemeingültiger Erwägungen je und je herangezogen (§9—§11). Sie zeigte dabei deutlich die Beeinflussung jener Auffassung durch die aufgewiesenen Entstehungsbedingungen des Lehr- resp. Buch-offenbarungsglaubens überhaupt, zeigte sie ebenso deutlich verwickelt in den Konflikt solchen Glaubens mit der Tatsache der Wandelbarkeit aller religiösen Ausdrucks- und Darstellungsformen, und enthüllte endlich auch ihrerseits die Bedingtheit alles Glaubens an äußere Offenbarung durch das Vorgehen von unmittelbarer **innerer Offenbarung**.

Was zunächst das letztere betrifft, so brauchen wir hier bei der katholischerseits betonten und von Lessing so energisch wieder in Erinnerung gerufenen Selbstverständlichkeit nicht zu verweilen, daß „das Christentum älter sei als die (n. t.) Schrift“, daß also die, welche im neutestamentlichen Kanon äußere Offenbarung sahen, schon die innere Erfahrung von der Wahrheit des Christentums gemacht haben mußten. Vielmehr ist in gewissem Grade dasselbe schon zu sagen bezüglich der Aufnahme der aller Schrift vorausgegangenen mündlichen Verkündigung. Auch ihre Aufnahme als äußere Offenbarung setzte bereits eine vorher herbeigeführte religiös-sittliche Empfänglichkeit für die Wahrheit des Evangeliums voraus. Denn einen Maßstab für die, wenn auch noch ganz unmittelbare Beurteilung desselben, mußte jeder Gläubigwerdende in seinem, ihm zum Bewußtsein gekommenen Bedürfnis schon mitbringen.

Daß das Evangelium seinen Ausdruck in den Vorstellungsformen jener Zeit gefunden hatte, kam dieser Empfänglichkeit erleichternd entgegen. Und die katholische Auffassung sieht darin überdies nichts, was dem Offenbarungscharakter dieser Verkündigung abträglich hätte sein können; denn sie hält eben diese Formen für identisch mit denen der göttlichen Offenbarung selbst und daher für einen über aller Zeit stehenden Bestand von Vorstellungen und Weisungen, die das Christentum potentiell bereits adäquat ausprägten, aber im ferneren Überlieferungsstrom sich zwar ebenso adäquat, doch auch zu immer größerer Vollständigkeit entfalteten.

Daß dabei im Gegenteil schon im Verlauf der zwei ersten Jahrhunderte das christliche Prinzip jene trübende Abwandlung erfuhr, welche seine „katholische“ Gestalt entstehen ließ, dafür fehlt auf dieser Seite natürlich der Blick.

Eben deshalb ist aber auch für die katholische Betrachtungsweise der Umstand, daß aus der mündlichen Verkündigung inzwischen auch eine schriftliche Bezeugung des Christentums hervorgegangen war, nicht nur nicht von besonderer Erheblichkeit, sondern er ist ihr in vieler Beziehung sogar unwillkommen und hinderlich erschienen. Denn ein Hiatus zwischen dem so fixierten frühesten Inhalt der Tradition und deren immer weiter zunehmender Veränderung mußte sich unvermeidlich herausbilden.

Er war es denn auch, auf den die Reformatoren vor allem sich beriefen, und damit bot sich der Buch-Offenbarungsglaube der Christenheit zuerst in entscheidender Weise von seiner vorteilhaften Seite dar. Die Schrift als das dem unaufhaltsam fortgehenden Überlieferungsstrom rechtzeitig entrissene und ans feste Land gerettete Zeugnis von der ursprünglichen Ausprägung des Christentums konnte kirchlicher wie schwärmerischer Entartung gegenüber mit Nachdruck zur Geltung gebracht werden.

In welch besonnener, ja kritisch einsichtiger Weise dies von den Reformatoren zunächst geschehen ist, an diese bekannte Tatsache haben wir schon oben (S. 56) kurz erinnert. Aber die der Christenheit überhaupt so lange versagt gebliebene religionspsychologische Einsicht vom Unterschied zwischen religiösem Prinzip und zeitgeschichtlicher Ausprägung desselben konnte freilich ihnen noch nicht beschieden sein, und es ist daher begreiflich, daß die der ursprünglichen Ausprägung des christlichen Prinzips naturgemäß anhaftende Würde und Autorität alsbald dazu führte, daß die herkömmliche Identifizierung beider auch die andere, überschätzende Seite des Buch-Offenbarungsglaubens in Wirksamkeit treten ließ, zumal die alsbald anhebende konfessionelle Polemik mit Gegnern zu führen war, denen für rein innere Kriterien jedes Verständnis fehlte, während ihnen gegenüber die Berufung auf äußerlich sichtbare Beglaubigung des eigenen Standpunktes die größten Vorteile bot.

So klar es daher auch den Evangelischen angesichts der katholischen Tradition wie der schwärmerischen Inspirationen war, daß Veränderlichkeit den Anspruch „Offenbarung“ zu sein ausschließe,

so wenig gaben doch bald auch sie der anfänglich noch vorhandenen Erkenntnis Raum, daß die religiösen Ausdrucksformen der Schrift ebenfalls Verschiedenheiten und Veränderungen zeigen, vielmehr wich das feine religiöse Sensorium für das „Wort Gottes in der Schrift“ dem polemisch-dogmatistischen Geltendmachen des gesamten Schriftbuchstabens als letzter Berufungsinstanz bei allen theologischen Kontroversen.

Als Voraussetzung dafür aber erkannte man es nur allzu bald als notwendig, auf die Schrift nunmehr auch alle im Begriff von „äußerer Offenbarung“ liegenden Merkmale zu übertragen.

2. Das altprotestantische Inspirationsdogma. Für seine Darstellung halten wir uns an den Anfangs- und den Endpunkt seiner Entwicklung, die Zwischenstufen der Dogmengeschichte überlassend¹⁾. Als sein erster Vertreter darf in gewissem Sinne schon Calvin, als sein letzter Hollaz betrachtet werden.

Calvin äußert sich über das Wesen der h. Schrift in der letzten Ausgabe seiner *institutio* von 1559: I, cp. 6—10 und IV, cp. 8, 5—9. Ganz übereinstimmend mit unserer Darstellung von der Entstehung des Buch-Offenbarungsglaubens (s. o. § 9, 1) schildert Calvin an beiden Stellen (I, cp. 6, 1. 3 und IV, cp. 8, 5. 6) diesen Vorgang so, daß er ihm ein unbezweifelbares Selbsterleben einstiger Offenbarungs-Empfänger von einer ihnen zuteil gewordenen inneren Offenbarung vorangehen läßt, die er freilich durchaus schon als bestimmte Lehroffenbarung auffaßt; und zwar ist es nach IV, 8, 5 der Sohn Gottes als „Gottes Weisheit“ gewesen, der sie spendete. „Aus dieser Quelle haben alle Patriarchen, aus ihr auch alle Propheten geschöpft.“ Bei letzteren ist freilich schon ein anderer Offenbarungsmodus eingetreten: denn „haec sapientia non uno modo semper se exseruit“. Waren es bei den Patriarchen *arcanae revelationes et visiones*, so wurde deren Inhalt den Propheten durch göttlich geleitete Überlieferung zugeführt, wobei deren Empfänger (*fili et nepotes*) jedoch *Deo intus dictante* wußten, daß, was sie hörten, himmlischen Ursprungs sei.

Dieser Modus mündlicher Überlieferung ist dann aufs neue eingetreten, als der Sohn Gottes selbst erschien, und durch Christum

¹⁾ Vergl. O. Ritschl „Dogmengeschichte des Protestantismus“ I 1908, Kap. X bis XIV.

wurde auf diesem Wege die Offenbarung endgültig abgeschlossen (IV, cp. 8, 7).

Schon die ursprüngliche Offenbarung aber hat Gott alsbald für den dauernden Gebrauch der Nachlebenden schriftlich aufzeichnen lassen, und damit trat eine scharfe Bindung aller folgenden Geschlechter an das geschriebene Gotteswort ein (übereinstimmend I, cp. 6, 2 und IV, cp. 8, 6). Fest waren die Priester in Israel verpflichtet, sich in ihrer Lehre an diese „regula“ zu halten. Und die menschliche Neigung zur Gottvergessenheit (I, cp. 6, 3) wie die Rücksicht auf die schwachen Gewissen (IV, cp. 8, 6) forderten solche schriftliche Fixierung der göttlichen Offenbarung dringend.

Wie hat nun Calvin sich das Entstehen solcher Niederschrift vorgestellt? Hier kommt zunächst in Betracht, daß sie so geschah, daß Sicherheit darüber herrschen konnte, alle nach Promulgierung des Gesetzes an das Volk ergehende Lehre, oder das ganze corpus der a. t. Schriften stamme „ex ore domini“ (IV, cp. 8, 6).

Aber auch die Apostel, heißt es weiterhin, sollten nur die „alte Schrift“ auslegen, was sie nicht getan hätten, „nisi ex domino“ — und hieran schließt sich nun unmittelbar der in Frage stehende Ausdruck: „hoc est, praeunte et verba quodammodo dictante Christi spiritu“.

Schon vorher aber hieß es, mit eigentümlicher Beschränkung auf die a. t. „historiae“, quae et ipsae prophetarum sunt lucubrationes, sed dictante spiritu compositae“. Diese letztere Versicherungsformel scheint indes nur verhindern zu sollen, daß diese „Historien“ für bloß äußerliche Berichte gehalten werden; sie seien vielmehr ebenfalls, als Erläuterungen der Propheten, von religiöser Bedeutung — was sich also nicht sowohl auf ihren Wortlaut als vielmehr auf ihren Inhalt und Charakter beziehen würde. Auch an der vorher zitierten Stelle wird der Sinn wörtlichen „Diktierens“ durch das beigefügte „quodammodo“ eigentümlich abgeschwächt.

Dazu kommen noch einige weitere Umstände¹⁾, welche den Zweifel, ob schon Calvin die Verbal-Inspiration habe behaupten wollen, sehr verstärken. Sie finden sich allerdings nur an der Stelle I, cp. 8. Hier kommt nämlich Calvin auch auf den Stil der biblischen Schriftsteller, und findet, es sei gerade eximia Dei providentia geschehen, ut sublimia regni coelestis mysteria sub

¹⁾ Weder bei O. Ritschl (a. a. O. S. 64 Note) noch bei Heppe (Ref. Dogmatik S. 16 f.) beachtet.

contemptibili verborum humilitate bona ex parte traderentur, damit es nicht scheine, als ob die Schrift durch glänzende Beredsamkeit wirken solle. Nun rufe gerade jene *inculta simplicitas* um so größere Ehrfurcht hervor. Hier fragt es sich doch, ob Calvin den h. Geist selbst dieses ungefügten Stils sich habe bedienen lassen, oder ob er ihm nur zuschreiben wolle, er habe der unbeeinflussten Eigenart der Schriftsteller für seine Zwecke freies Spiel gewährt. Ersteres scheint allerdings durch I, cp. 8, 2 nahegelegt, wo es heißt, durch den glänzenden Stil mancher Propheten habe der h. Geist zeigen wollen, *non sibi defuisse eloquentiam, dum rudi et crasso stilo alibi usus est*. Dann aber wird solcher Stil auch wieder gewissen Propheten ganz persönlich zugeschrieben, und besonders werden Amos „*homo pecuarius*“, Jeremia und Sacharja namhaft gemacht, „*quorum asperior sermo rusticitatem sapit*“, und dem Satan wird Schlaubeit zugeschrieben, wenn er, um einfache Gemüter zu täuschen, als Gottes *aemulus* sich *inculto sermone et fere barbaro et saepe obsoletis loquendi formis* bediene — natürlich vergebens, da jeder Prophet trotzdem *longe excessit humanum modum*.

Auch beim neuen Testament wird (I, cp. 8, 11) hingewiesen auf den „*humilis et abjectus sermo*“ der drei ersten Evangelisten, im Unterschied vom Johannes-Evangelium. Und auch in Paulus und Petrus Schriften „*major pars coecutit*“; Jesu Jünger werden als *crassi idiotae* bezeichnet und ähnlich wird auch IV, cp. 8, 8 ihre verständnislose „*ruditas*“ hervorgehoben.

Im Gegensatz zu allen diesen Unvollkommenheiten in der Form, wird dann überall die Erhabenheit des Inhaltes der Schrift besonders stark betont. Aber alles dies läßt doch darauf schließen, daß Calvin bei dem „*dictante spiritu*“ eben vor allem an diesen Inhalt gedacht hat, während er bezüglich der Form und des Wortlauts den h. Geist gerade absichtlich der Eigenart der Schriftsteller nachgegeben haben läßt; und bestätigt wird dies dadurch, daß Calvin sich des Ausdrucks „*dictare*“ auch da bedient, wo von Schrift noch gar keine Rede ist, denn auch bei der mündlichen Überlieferung der patriarchalen Uroffenbarung wußten die *filii et nepotes Deo intus dictante*, daß, was sie hörten, vom Himmel und nicht von der Erde sei. Hier handelt es sich also um rein innere Offenbarung.

Wenn daher nach der Auseinandersetzung von IV, cp. 8, 5—8 im cp. 8, 9 die heutigen Prediger ermahnt werden, „*alta confidentia loqui tanquam sermones Dei*“, so bezieht sich das offensichtlich nicht auf den Wortlaut, sondern auf den Inhalt des Wortes Gottes, und wenn die Apostel im Unterschied von ihren *successores* genannt werden *certi et authentici spiritus amanuenses*, et ideo eorum scripta pro Dei oracula habenda sunt, so ist zwar als historisch wichtig zu konstatieren, daß schon Calvin diesen später so viel berufenen Ausdruck braucht, während er doch nach seinen sonstigen Äußerungen demselben nur den Sinn beigelegt haben kann, daß die Apostel durch ihre Schriften die unmittelbarsten und sichersten Übermittler der *doctrina Dei* waren, und ihnen daher vor allem zu folgen sei.

Denn durch alle die so unbefangenen zugestandene formale Unvollkommenheit der menschlichen Seite der Schrift sieht sich Calvin freilich schon nicht mehr gehindert, die vollendete Homogenität und Einheitlichkeit des biblischen Kanon zu behaupten. Schon Moses und die Propheten, sagt er, lehrten die Versöhnung von Gott und Menschen (I, cp. 6, 2), vor allem aber lehrt die ganze Schrift den Monotheismus in *omnes aetates* (I, cp. 6, 3), sowie Gottes Wesen und unsere Abhängigkeit von ihm (I, cp. 10, 2). Und diese Einheitlichkeit besteht, obgleich pro *temporum varietate* verschiedene Lehrweisen bestanden haben (IV, cp. 8, 5 in.) und obgleich der Kanon ein „*corpus*“ ist, *ex lege, prophetis, psalmis et historiis compactum* (IV, cp. 8, 6). Denn obwohl die Propheten „*Neues*“ lehrten „*non sic tamen nova, quin ex lege manarent ... Quamobrem enim ad doctrinam, legis duntaxat interpretes fuerunt*“ (ibid.) Und selbst die Apostel hatten nur den einen Auftrag: „*nempe ut veterem scripturam exponerent*“ (IV, cp. 8, 8).

Auch für die Erhaltung des Schrifttextes hat Gott stets Sorge getragen (I, cp. 8, 7—10), selbst den *consensus ecclesiae* macht Calvin hierfür geltend, ohne der katholischen Zurückstellung der Schrift zu gedenken (I, cp. 8, 12).

Kriterium göttlicher Offenbarung aber ist ihm deren Unveränderlichkeit, und dies wird gegen die Schwärmer gerichtet (I, cp. 9, 1. 2). Denn „*novas et inauditas revelationes confingere spiritus non est, sed evangelium consignare*“ (vergl. auch IV, cp. 8, 6. 8).

Diese letztere, dem Spiritus zugeschriebene Funktion, führt uns noch zu der Frage, welche Stellung Calvin in seinen hier vorliegenden Ausführungen über die Schrift zu der bekannten zwischen Lutheranern und Reformierten bestehenden Kontroverse einnimmt, ob dem *verbum externum*, der Schrift, oder dem *verbum internum*, dem Spiritus in der entscheidenden Heilswirkung auf den Menschen die Initiative zukomme. Luther hatte selbst drastisch erfahren, daß ihm das Evangelium längst gewiß geworden war, ehe er es endlich auch in der Schrift entdeckte; und dennoch wurde er durch die schwarmgeistige Bewegung dazu geführt, auf dem Vorangehen der Wirkung des *verbum externum* zu bestehen. In der gegen teiligen Überzeugung der Reformierten sahen er und die Seinen dann stets ein Symptom ihrer Verwandtschaft mit den Schwärmern. Hiergegen verwahrt sich Calvin (I, 9, 1. 2) wie wir sahen in durchaus einleuchtender Weise, schon vorher aber hatte er (I, 7, 4. 5) seine Ansicht dargelegt, daß dem Wirken der Schrift das des Spiritus im Menschen vorangehen müsse, einfach weil dieser nur hierdurch zum Verständnis der Schrift und zur Überzeugung von der Göttlichkeit ihres Inhalts und damit auch ihres Ursprungs gelange. Diese Stellungnahme war eine durchaus richtige, und so urteilen wir, weil wir darin unsere religionspsychologische These wiedererkennen, daß jede Vorstellung von äußerer Offenbarung (und so hier die entsprechende Schätzung der Schrift) eine schon erlebte innere Offenbarung zur Voraussetzung habe (s. o. § 9). Allein wir bemerken bei Calvin zugleich eine eigentümliche Doppelstellung zur oben erwähnten Kontroverse, die namentlich sehr deutlich im Anfang von I, cp. 7, 5 hervortritt. Denn hier versichert er ebenso bestimmt, daß das *testimonium Spiritus sancti* als ein *prius* zum Schriftverständnis hinführe, wie daß die Schrift sich dem Leser von sich aus als wahr und göttlich erweise. Letzteres würde also ersteres unnötig machen, oder es durch die vorangehende Wirkung des Schriftwortes erst herbeiführen. Die eingefügten „etsi“ und „tamen“ lösen diesen Widerspruch nicht¹⁾. Wir erklären ihn uns daraus, daß Calvin für die Wirkung der Schrift auf den Leser gar kein inneres Kriterium anzugeben weiß, und statt zu sagen, woran

¹⁾ I. cp. 7, 5: „Maneat ergo hoc fixum, quos Spiritus sanctus intus docuit solide acquiescere in Scriptura et hanc quidem esse αὐτόματον, neque demonstrationi et rationibus subijci eam fas esse: quam tamen meretur apud nos certitudinem Spiritus testimonio consequi. Etsi enim reverentiam sua sibi ultro majestate conciliat, tunc tamen demum serio nos afficit, quum per Spiritum obsignata est cordibus nostris“.

denn eigentlich die schon erlebte innere Wirkung des Spiritus vom Christen beim Lesen der Schrift wiedererkannt wird, es bei stets wiederholten Versicherungen, daß es so sei, bewenden läßt. Die altorthodoxe These vom *testimonium Spiritus Sancti internum* verrät aber hierin überhaupt ihre Schwäche. Und dennoch werden wir ihr eine tiefe Wahrheit zuerkennen müssen.

Wenden wir uns jetzt dem letzten lutherischen Vertreter des altprotestantischen Inspirationsdogmas, dem schon ins 18. Jahrhundert hinübertretenden Hollaz zu. Er stellt die gesamte orthodoxe Dogmatik in scharfer Zusammenfassung (in nur einem Quartbande) dar als ein in Fragen und Antworten verlaufendes „*Examen theologicum acroamaticum universam theologiam theticopolemicam complectens*“. Sein prolegomenon III (S. 60—187) handelt von der h. Schrift.

In den ersten drei „*Quaestiones*“ wird festgestellt, daß die christliche Theologie auf dem „sichersten Erkenntnisprinzip“ beruhe, nämlich „auf der göttlichen Offenbarung“, und zwar pro hodierno ecclesiae statu auf der durch die h. Schrift „vermittelten Offenbarung“ (im Unterschied von der einst den Propheten und Aposteln zuteil gewordenen unmittelbaren Offenbarung). Hierfür wird die Schrift selbst (Joh. 20, 31. 2. Tim. 3, 14 f. Röm. 15, 4. 2. Tim. 3, 16) als Zeuge angeführt. Gleichwohl wird zugegeben, daß die h. Schrift nicht absolute et simpliciter das erste Prinzip der Erkenntnis des Glaubens sei; aber der „Schluß“, der ihr dennoch diese Stellung sichern soll, läuft doch auf einen bloßen Zirkel hinaus: „alles was Gott offenbart hat, ist unfehlbar wahr; alles was die Schrift lehrt hat Gott offenbart (denn die Schrift ist nach 2. Tim. 3, 16 göttlich eingegeben); also: alles was die Schrift lehrt ist unfehlbar wahr.“

Nachdem (qu. 4) der Vernunftgebrauch für theologische Fragen in bekannter Weise eingeschränkt ist, wird (qu. 5) die Frage, ob der consensus patrum primitivae ecclesiae für die Theologie nicht ebenfalls prinzipielle Bedeutung hat, beantwortet, und wie es geschieht, ist sowohl im Hinblick auf die Reformationszeit, wo Melancthon diese Frage entschieden bejahte, wie im Hinblick auf die synkretistischen Streitigkeiten interessant. Der consensus quinquesaecularis ist ein apodiktisches Grundprinzip der Theologie nicht; auch ist es nicht zutreffend, ihn ein sekundäres Prinzip christlichen Glaubens zu nennen. Dennoch ist er nicht gering zu

achten, vielmehr hoch zu schätzen als ein Prinzip, welches die Glaubwürdigkeit und Wahrscheinlichkeit gewisser theologischer Schlußfolgerungen erhöht, und ein bedeutungsvolles Zeugnis dafür ist, daß die alten Führer der katholischen Kirche die Worte der h. Schrift in demselben Sinne verstanden und ausgelegt haben, wie die heutige evangelische Kirche sie versteht — also eine Auskunft, welche die Geneigtheit dieser späteren Orthodoxie zur Vermittlung bekundet.

Dann wird (Qu. 6—8) festgestellt, daß die h. Schrift das „Wort Gottes“ ist, welches dem Sünder den Weg zum Heile zeigt, daher wahr und wirksam ist in Hervorrufung geistlicher Regungen (*effectus spirituales*) und durch Vermittlung der Propheten und Apostel Gottes Ratschluß über das Heil der Menschen dem ganzen menschlichen Geschlecht bekannt macht. Ihre höchste Ursache ist (Qu. 9. 10) der dreieinige Gott nach seiner Barmherzigkeit; ihre dienende Ursache (Qu. 11) die heiligen Gottesmänner, Propheten und Apostel, welche „*spiritu sancto inspirante*“ die Hand zum Schreibstift bewegten, und die Schrift an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten herstellten. Haben, fragt dann Qu. 12, die „*amanuenses sacri*“ auf Gottes Befehl geschrieben? und antwortet: die Schrift bezeuge, daß gewisse *amanuenses sacri* den ausdrücklichen göttlichen Befehl zum Schreiben erhalten haben, und mit Recht schließen wir aus ihr, daß die übrigen (*reliqui*) nach Gottes Willen und auf seinen Befehl geschrieben haben.

Jetzt werden die Fragen dringender. Qu. 13: Was ist der Stoff (*materia*) woraus die heiligen Schriften bestehen? Antwort: die Buchstaben, Silben, Wörter, Sätze, Perioden und kanonischen Bücher a. und n. Testaments — und (Qu. 14) was ist der Inhalt der h. Schrift: speziell die Dogmen des Glaubens und die sittlichen Gebote. Darüber hinaus aber alle Dinge, welche in den kanonischen Schriften der Propheten und Apostel enthalten sind.

Das innere Wesen (*forma interna*) der h. Schrift (Qu. 15) ist der in den vom h. Geist diktierten Wörtern ausgedrückte göttliche Sinn, und (Qu. 16) die Begriffe aller in den h. Büchern enthaltenen Dinge sind den Propheten und Aposteln vom h. Geiste unmittelbar inspiriert. Auch (Qu. 17) die einzelnen Wörter, aus denen die h. Schrift besteht und die im h. Kodex gelesen werden, sind vom h. Geist den Propheten und Aposteln inspiriert und in die Feder diktiert.

Und (Qu. 18) die göttliche Inspiration, durch welche die Dinge und die zu sprechenden nicht weniger als die zu schreibenden Wörter den Propheten und Aposteln vom h. Geist unmittelbar suggeriert sind, hat diese vor jedem Irrtum gesichert, sowohl bei der Verkündigung, wie bei der Niederschrift des göttlichen Wortes. Der buchstäbliche Sinn (Qu. 19) eines biblischen Spruches ist nur der eine, welchen der h. Geist durch die inspirierten Wörter auszudrücken beabsichtigt.

Die äußere Form der Schrift (Qu. 20) ist der Stil der Rede, der Charakter und das (hebr. und griech.) Idiom. Und der Stil (Qu. 21) ist in beiden Testamenten gewichtig, und, würdig der göttlichen Majestät, durch keinen grammatischen Fehler, durch keinen Barbarismus und Soloezismus verunstaltet.

Diese These, welche in ihrer geschärfsten negativen Form zu Calvins Unbefangenheit in vollem Gegensatz zu stehen scheint, wird nun doch nur dem einseitigen Urteil der klassischen Philologie gegenüber aufgestellt, und nicht ungeschickt durch zutreffende sprachgeschichtliche Erwägungen, aber freilich auch durch gekünstelte Exegese aufrechterhalten.

Ihr aber schließen sich ebenbürtig an: Qu. 42 und 43, den Text der h. Schrift betreffend, und zwar wird zur Qu. 42 geantwortet: „Durch die wachsam vorausschauende Sorge Gottes ist der biblische Kanon in allen und einzelnen Wörtern von Gott unversehrt und rein erhalten, so daß weder durch der Juden Bosheit der hebräische Text des alten Testaments verdorben worden ist, noch der griechische Text des neuen Testaments durch die Perfidie der Häretiker gefälscht, oder durch die Nachlässigkeit und Unwissenheit der Abschreiber der ursprüngliche Text in allen Exemplaren verderbt ist.“

Diese vorsichtig formulierte Ausdrucksweise läßt deutlich die Kenntnis der schon eingetretenen textkritischen Kontroversen durchschimmern, richtet sich aber nur noch gegen kritische Übertreibungen. Zur Qu. 43, die hebräischen Vokalpunkte betreffend, aber wird behauptet: „Die Vokalpunkte im biblischen Kodex des alten Testaments sind den hebräischen Konsonanten gleichzeitig.“ Damit wird dem Wortlaut nach nur indirekt, der Sache

und der nachfolgenden Begründung nach aber im extremen Sinn auch ihre Inspiration noch festgehalten.

Hiermit sind diejenigen Konsequenzen des Inspirationsdogmas auch von Hollaz noch aufrechterhalten, an welchen dasselbe zu Grunde gehen mußte und zu Grunde gegangen ist, sobald die historisch-kritische Bibelwissenschaft in der protestantischen Theologie einsetzte; und durch ihre heutige Ausgestaltung ist vollends jede Rückkehr zu solchem in Übertreibungen sich ergehenden Biblizismus endgültig unmöglich gemacht.

Dagegen enthält die Ausprägung jenes Dogmas auch Elemente, die, wenn man von ihrem archaischen Supranaturalismus absieht, einen religiösen Wahrheitsgehalt bergen, welcher der Beachtung und Erhaltung wert ist. Dahin gehören auch bei Hollaz seine Thesen über die „*affectiones seu proprietates scripturae sacrae*“. Schon zur Qu. 24 zählt er sie auf: „Die Haupteigenschaften der h. Schrift sind: 1. ihre *auctoritas*, 2. *perspicuitas*, 3. *perfectio sive sufficientia*, 4. *efficacia*.“ Von ihnen wird sofort die *auctoritas* Qu. 25—27 behandelt; dies führt in Qu. 28—30 auf die Kriterien des göttlichen Ursprungs der Schrift, unter denen (Qu. 31) als das „vorzüglichste und letzte“ das „*testimonium spiritus sancti internum*“ genannt wird. Hier begegnet uns daher das „Geisteszeugnis“ nur noch als äußere Berufungsinstanz für den vorausgesetzten, ebenfalls nur äußeren Tatbestand der Schriftinspiration. Auf den gesamten Wortinhalt der Schrift bezogen, erhöht diese Berufung natürlich nur den Eindruck von der Unnatur und Unmöglichkeit dieses Dogmas. Dann aber folgt (Qu. 32) die Frage: „*Quid hic intelligitur per internum spiritus sancti testimonium*“ und diese wird in folgender Weise beantwortet:

„Unter dem inneren Zeugnis des h. Geistes wird hier verstanden der übernatürliche Akt des h. Geistes, welcher durch das aufmerksam gelesene oder gehörte Wort Gottes vermöge seiner der h. Schrift mitgeteilten göttlichen Kraft das Herz des Menschen anrührt, öffnet, erleuchtet und zum Gehorsam des Glaubens geneigt macht, so daß der Mensch vermöge innerer geistlicher Regungen wahrhaft spürt, das ihm vorgehaltene Wort sei von Gott ausgegangen, und er ihm somit unerschütterliche Zustimmung darbringt.“

Diese Würdigung der h. Schrift, wie eine in ihrem Sinn gehaltene Auffassung der altprotestantischen Lehre von ihren „*affectiones*“ trägt das Gepräge der Wahrheit, macht aber auch

das ganze künstliche Gebäude des Inspirationsdogmas entbehrlich und führt zurück zu der in der ersten Reformationszeit erfahrenen und geltend gemachten religiös befreienden Wirkung, wie theologisch freien Erfassung des „Wortes Gottes in der heiligen Schrift“, deren früh erfolgte Fixierung uns den Blick in das ursprüngliche Wesen des Christentums ermöglicht.

Auf diese Tatsache gründet sich unsere heutige Stellung zur h. Schrift.

§ 13. Die altprotestantische Lehre von der in der heiligen Schrift äußerlich vorliegenden göttlichen Offenbarung hat ihr Wahrheitsmoment darin, daß die Schrift die Kunde von einer einst in Christo erfolgten inneren Offenbarung als dem Ursprungsquell des konstant bleibenden christlichen Prinzips wirklich enthält; und sowohl hierdurch als auch so weit dieses religiöse Prinzip in ihren Lehr- und Anschauungsformen zur Ausprägung gelangt ist, bleibt sie geeignet, unter den Faktoren, welche das christliche Bewußtsein fortgehend wecken und erhalten, eine entscheidend wichtige Stelle einzunehmen, was sich in der Weise, wie es einst die Lehre vom testimonium Spiritus sancti internum ausdrücken wolle, dem Christen dadurch bewahrheitet, daß er sein durch selbsterlebte innere Offenbarung gewecktes religiöses Bewußtsein in ihr wiedererkennt.

1. Die Schrift als zuverlässige Urkunde. Äußere Grundlage für die geltend zu machende, bleibende und religiös normierend wirkende Bedeutung der Schrift für die evangelisch-christliche Gemeinschaft, ist die Tatsache, daß die seitens der christlichen Gemeinde des zweiten Jahrhunderts bevorzugten und dadurch als „kanonisch“ dem überkommenen alttestamentlichen Kanon angeschlossenen Schriften, der für uns ältesten christlichen Literatur angehören und sich aus deren Gesamtheit als die besten, weil religiös wertvollsten Urkunden über das ursprüngliche Christentum herausheben. Die für uns älteste christliche Literatur ist aber die, welche uns aus der Zeit bis etwa 150—175 übrig geblieben ist, teils in wesentlicher Integrität, teils nur in Trümmern. Wir übersehen die Gesamtheit dieser Literatur heute vollständig, als es jemals früher der Christenheit vergönnt

gewesen ist. Die Zugehörigkeit der neutestamentlichen Schriften zu dieser Literatur steht fest, und diese Tatsache gibt uns zunächst das Recht, diese Schriften als zeugniskräftig für den Bewußtseinsbestand der Christenheit bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts zu betrachten. Hinsichtlich des alten Testaments kommt für uns nur in Betracht, daß es die zeugniskräftige Literatur enthält, welche die innerhalb der israelitischen Entwicklung wirksamen heilsökonomischen Vorbedingungen für das Hervortreten des Christentums uns zur Kunde bringt; und da diese Vorbedingungen nicht nur durch die klassische Zeit der alttestamentlichen Religion, den Prophetismus, sondern auch durch die Zeit des nachexilischen Judentums gegeben worden sind, so haben auch die in der Schrift vertretenen literarischen Erzeugnisse dieses letzteren für uns die Bedeutung zuverlässiger Urkunden von der religiösen Entwicklungsphase, welche dem Christentum unmittelbar vorausging.

Die zum neuen Testament vereinigten Schriften sagen uns also mit unbedingter Zuverlässigkeit, was man zu dieser Zeit in der Christenheit für wahr hielt und für wahr gehalten wissen wollte. Freilich müßten als Zeugnisse hierfür auch die unkanonisch gebliebenen christlichen Schriften herangezogen werden, wenn nicht die Tatsache hinzukäme, daß die christliche Gemeinde dieser Zeit in ihrer überwiegenden Mehrheit gerade die kanonisch gewordenen und gebliebenen Schriften vor den meisten anderen bevorzugt, mithin ihr religiöses Bewußtsein in ihnen mit besonderer Bestimmtheit wiedererkannt hat. Und dabei ist vor allem als bedeutsam zu betonen, daß dieses innere Kriterium bei der Auswahl das maßgebende war, so sehr, daß der chronologische Gesichtspunkt vielfach dahinter zurücktrat — ein Umstand, welcher der dem Altertum im Dienste höherer Interessen erlaubt erscheinenden Pseudepigraphik die Möglichkeit zu wichtigen Verschiebungen der wirklichen Zeitlage ihrer Schriftwerke gegeben hat. Daher die Tatsache, daß unter dem „biblisch bezeugten ursprünglichen Christentum“ nicht nur das der eigentlichen Ursprungszeit selbst, sondern auch das eines erheblichen Teils des zweiten Jahrhunderts mitzuverstehen ist, — ähnlich wie wir auch im alten Testament die Zeugnisse für die Geistesart des nomistischen Judentums nicht nur in den Schriften sehen, welche sich selbst als nachexilisch zu erkennen geben, sondern bis zurück in den Pentateuch sie aufzufinden gelernt haben.

Beides aber ist uns ein Fingerzeig für die Tatsache geworden, daß, wie die Religionsgeschichte des Altertums es so vielfach zeigt, auch der h. Schrift die empirische Geschichte als ein bildsamer Stoff erschien, dem sie diejenige Gestalt zu geben habe, wie sie dieselbe vom religiösen Bewußtsein aus erblicken zu müssen überzeugt war. Wenn wir daher gleichwohl die Schrift als „zuverlässige Urkunde“ bezeichnen, so ist es heute für uns selbstverständlich, daß sie das sowohl im alten wie im neuen Testament für die Geschichte im äußeren Sinne des Wortes nur in zweiter Linie, vielfach aber gar nicht ist, und wir daher über die Bemühungen der Arminianischen, wie der späteren Theologen des 18. Jahrhunderts um die „fides humana“ der Schrift oder die „Glaubwürdigkeit und geschichtliche Treue der biblischen Schriftsteller“ ungefähr ebenso urteilen, wie über die der alten Orthodoxie um ihre „fides divina“ mittelst der Inspirationslehre. Ist aber die Schrift eine „zuverlässige Urkunde“ für die äußere Geschichte nicht, so ist sie es um so mehr in dem Sinne, um den es der Christenheit vor allem zu tun sein muß, nämlich im religionsgeschichtlichen Sinne. Und zwar ist sie dies ganz unwillkürlich, einfach dadurch, daß sie sich uns darbietet, wie sie ist: als ein religionsgeschichtliches Dokument allerersten Ranges. Und beide Testamente sind dies nicht nur durch ihren Inhalt, sondern auch durch die Tatsache ihrer Zusammenordnung zum Kanon. Denn diese Tatsache wirkt gleichfalls ein untrügliches Licht auf die Gestaltung des religiösen Bewußtseins, für das und durch das sie zum Kanon wurden.

Für das neue Testament, — um uns hier auf dieses (nachdem schon S. 7.19 in dieser Beziehung vom alten Testament die Rede war) zu beschränken, ist der Umstand zu beachten, daß es die Christenheit des 2. Jahrhunderts und nicht die Kirche gewesen ist, welche den neutestamentlichen Kanon bildete. Damit fällt das katholische Vorgeben, die Autorität der Schrift beruhe auf der der Kirche, die sie geschaffen. Denn die Kirche war, als die jetzt „biblischen“ Schriften entstanden und schließlich zum Kanon zusammengeordnet wurden, noch gar nicht als einheitliche und autoritäre Institution vorhanden, sondern erst in einem wogenden Bildungsprozeß begriffen. Jene Zusammenordnung ist durch das spontan wirksame Urteil der Christenheit allmählich erfolgt, als sie nur noch ein Bruderbund zahlreicher Einzelgemeinden war; die Episkopatskirche hat dann zum Zweck ihrer eigenen Konsoli-

dierung dieser Sammlung zwar einen bestimmteren gesetzlichen Charakter verliehen, dabei aber eine bemerkenswerte Unsicherheit gezeigt, so daß dieser Prozeß sich lange hinzog, und außerdem die Schrift, wie wir sahen, bald mehr als unwillkommenen Konkurrenten ihrer Tradition empfunden, denn als „göttliches Wort“.

2. „Schriftprinzip“ und Bibelwissenschaft. Die Einsicht in diese Qualität der Schrift als religionsgeschichtliche Urkunde, wie in die Art ihrer Entstehung als Kanon verdanken wir unserer heute zu einer ganzen Reihe theologischer Disziplinen ausgestalteten protestantischen Bibelwissenschaft. Und nachdem diese uns gelehrt hat, an die Schrift keine Ansprüche zu erheben, die sie nie befriedigen wollte, noch je hat befriedigen können, hat sie uns erst in den Stand gesetzt, die Schrift auch religiös richtig zu würdigen. Schon als Textkritik die Schrift nach den für alle vor dem Buchdruck entstandene Literatur geltenden Gesetzen behandelnd, hat sie uns wenigstens annähernd den ursprünglichen Wortlaut dieses Dokuments zurückgegeben, während das Inspirationsdogma uns törichterweise auf den entarteten „textus receptus“ festnageln wollte. Weit tiefgreifender aber hat sie als „höhere Kritik“ uns in neuer Weise zu dem reformatorischen Grundsatz zurückgeführt, das „Wort Gottes“ in der h. Schrift zu suchen, statt beides miteinander zu identifizieren. Denn schon in der Exegese befolgt sie die Regel, in den zeitgeschichtlichen Ausdrucksformen und Gedankengestaltungen der biblischen Schriftsteller, welche bestimmten Zeitaltern des Altertums angehören, den bleibenden religiösen Sinn und Gehalt zu finden, und losgelöst von jenen als gleichwohl biblisch bezeugt aufzuweisen. Und als „biblische Theologie“ dringt sie durch zu der Art, wie die verschiedenen biblischen Autoren in zusammenhängendem religiösen und vielfach schon theologischen Anschauen das innerste Wesen des Christentums erfaßt und der Christenheit zur Aneignung dargeboten haben.

Weit entfernt also, daß diese protestantische Bibelwissenschaft das Ansehen der Schrift herabgesetzt und uns ihr entfremdet hätte, hat sie vielmehr einer durch die altorthodoxe Verkennung des Wesens der Schrift herbeigeführten Entfremdung von ihr kräftig entgegengewirkt und weiten Kreisen den Einblick in den wahren Wert der Schrift von neuem eröffnet.

Würdigen wir sonach die Schrift als zuverlässiges Zeugnis für diejenige Epoche der Religionsgeschichte, an welcher wir selbst das höchste religiöse Interesse nehmen, so kommt uns bestätigend auch die religiösi-psychologische Tatsache entgegen, daß gerade in religiösen Dingen die ältesten Urkunden die wert- und gehaltvollsten zu sein pflegen. Während auf katholischer Seite die Ergänzungsbedürftigkeit der Schrift als des frühesten Zeugen, durch die stets sich erweiternde spätere Tradition behauptet wird, und während Strauss der Ansicht Ausdruck gab, daß im Überlieferungswesen überhaupt die frühesten Stadien nur etwa Inkunabeln, die späteren erst reife und vollgültige Zeugen für die betreffende Sache seien, und dies auch auf das Christentum angewandt wissen wollte, hat Schleiermacher auch hier (Dogmatik², § 128) das Richtigere gesehen: denn die Religion einer geschichtlich gewordenen religiösen Gemeinschaft entfließt stets einer Quelle, deren Wirkung in ihrer unmittelbaren Nähe am stärksten und reinsten ist, und daher auch in den ersten Stadien der Überlieferung so zur Geltung kommt. Freilich hat er dabei den Unterschied zwischen dem Gehalt der Quelle selbst und jeder — auch der frühesten — fremden Fassung und Ausprägung desselben noch nicht hinreichend gewürdigt. Gleichwohl ist gerade er es, der uns zuerst gelehrt hat, diesen Unterschied zu machen. Und hierin ihm folgend, erkennt die heutige Bibelwissenschaft, daß wir auch in der h. Schrift das „reine Wort Gottes“ nur so weit vor uns haben, als wir es von den biblischen Schriftstellern in seiner unveränderlich sich gleichbleibenden Identität erfaßt und ausgeprägt sehen, daher auch nur so weit die Schrift als Norm für die christliche Gesamtentwicklung wie als „Gnadenmittel“ für das gemeindliche und individuelle christliche Bewußtsein geltend gemacht werden kann und darf.

Vielfach sind wir als Theologen und Geistliche dabei in der Lage, daß wir uns die Ausdrucksformen und Begriffe der biblischen Schriftsteller entfernt nicht mehr anzueignen vermögen, weil uns ein uns Zurückversetzen in die synkretistisch-antike Weltanschauung, der sie entstammen, psychologisch unmöglich ist. Da sie aber meist deutlich in den Dienst des christlichen Bewußtseins gezogen sind, haben sie dadurch doch ein Gepräge erhalten, welches sie von ihrer gleichzeitigen außerchristlichen Verwendung so unterscheidet, daß es stets möglich ist, die christlichen Intentionen, denen sie zum Ausdruck dienen, zu erkennen.

3. Das „christliche Bewußtsein“ und die Schrift.

Dennoch wartet unser noch mehr als ein schweres Bedenken gegen unsere vorstehenden Ausführungen, denn unsere wissenschaftliche Theologie hat erkannt, daß die Schrift sogar auch insofern ein zeugniskräftiges Spiegelbild des ältesten christlichen Bewußtseins ist, als sie auch Trübungen erkennen läßt, welche schon damals, ja gleich beim ersten Übergang von Christi Selbstzeugnis an seine ersten Jünger eingetreten waren, und zwar in der Gestaltung des christlichen Prinzips selbst. Die weitgreifenden Folgen dieses Umstandes haben wir oben (I, § 50: Die Entstehung des Katholizismus) sich auswirken sehen. Und zwar war diejenige christliche Generation, durch deren Urteilsweise die Heraushebung der neutestamentlichen Schriften aus der sonstigen ältesten christlichen Literatur erfolgt ist, selbst schon von dem gesetzesreligiösen Geiste des entstehenden Katholizismus infiziert. Es ist daher nicht zu verwundern, daß das Neue Testament auch Ausprägungen des christlichen Prinzips aufweist, in welchen jener Geist sich wiederzuerkennen vermochte. Die heutige rein historische Exegese hat daher zu konstatieren, daß es sich hier nicht bloß um zeitgeschichtlich bedingte Ausdrucksformen, sondern um eine Abwandlung des ursprünglichen christlichen Prinzips selbst handelt, die somit gleichfalls zum Charakter des ältesten Christentums gehört, daher ihr wo sie sich bis heute in der Christenheit behauptet, der „Schriftgrund“ nicht zu bestreiten ist. In der Tat hat z. B. der Katholizismus an vielen Bestandteilen der synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte, an der Johannes-Apokalypse, dem Jakobusbrief, den Pastoralbriefen Stützpunkte, auf welche er sich für seine Grundauffassung des Christentums berufen kann. Im rein religionsgeschichtlichen Sinn muß diese letztere als „christlich“ anerkannt werden.

Aber wie schon Luther durch Bestandteile des neuen Testaments, „in die er sich nicht schicken konnte“, an seiner evangelischen Überzeugung nicht irre wurde, so enthält für das christlich gebildete religiöse Urteil überhaupt schon die Schrift selbst auch die Richtigstellung der von ihr als urchristlich bezeugten Trübungen des christlichen Prinzips, vor allem in den Hauptelementen der überlieferten Selbstmitteilung Christi, wie in den älteren paulinischen und den „johanneischen“ Schriften (selbst der Apokalypse); und in ihnen sich wiedererkennend wird das christliche Bewußtsein

auch in den übrigen neutestamentlichen Büchern alsbald das wahrhaft christliche von dem getrübt christlichen unterscheiden lernen. Aus alledem geht aber um so deutlicher hervor, daß die Schrift nicht ohne weiteres so, wie sie historisch vorliegt, uns Norm sein kann, sondern wiederum „nur so weit“ sie das Wort Gottes in sich enthält und rein darbietet. Jede christliche Gemeinschaft, der das reine Evangelium aufgegangen ist, wird diesen Bestandteil der Schrift als die aus dem Urchristentum geflossene reine Quelle, zu der sie sich zurückgefunden hat, und als eine aus Christi und der ältesten Christenheit Munde („ex ore domini“) kommende Bestätigung ihres eigenen teuersten religiösen Heilsbesitzes freudig begrüßen.

Ordnen wir aber so nicht das „christliche Bewußtsein“ der Schrift über, und machen es vielmehr seinerseits zu einer Norm, nach welcher auch die Schrift zu messen und zu beurteilen ist?

Allein um gegenüber dieser Frage die richtige Antwort zu finden, brauchen wir nur auf die Verhältnisse, wie sie einfach wirklich liegen, zurückzugehen; dies aber nötigt sofort dazu, zwischen dem christlichen Bewußtsein überhaupt, und seiner Lage, wie sie sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung des Christentums mit Naturnotwendigkeit immer wieder gestaltet, zu unterscheiden. Da ist dann zunächst an die alte Wahrheit zu erinnern, daß das christliche Bewußtsein überhaupt Voraussetzung für das Entstehen der Schrift gewesen ist. Sie ist aus ihm hervorgegangen, es hat sie aus sich, einem religionspsychologisch begründeten Drange folgend, hervorgetrieben. Dieses christliche Bewußtsein seinerseits aber ist das Ergebnis einer gottgeleiteten Menschheitsentwicklung, welche wir im Gange der Religionsgeschichte zu verfolgen vermögen und deren Höhe- und Wendepunkt wir in Christo erblicken. Es ist der von ihm in der Menschheit erweckte lebendige „Glaube an sein Evangelium“. Dieser Glaube schuf die christlich-religiöse Gemeinschaft. In ihr hat er darum auch nie gefehlt, aber er wird zeitweise getrübt und von rückläufigen religiösen Tendenzen überwuchert, und ist gegen dieses Schicksal niemals völlig zu schützen. Dennoch erwacht das ihm zu Grunde liegende, dem Menschen wesenhaft innewohnende religiöse Bedürfnis im Verlaufe der kirchlichen Entwicklung, unter dem Einfluß vielfältigster Faktoren, wie sie Gottes Führung zu Gebote stehen, immer wieder neu zur Aktualität, und einer seine Befriedigung mächtig heischenden Lebendig-

keit. In solchen Lagen wird dann die Tatsache, daß sich das Christentum in der Schrift ein im wesentlichen urkundlich treues und, weil schriftlich fixiert, auch rein erhaltenes Selbstzeugnis seines ursprünglichen Wesens geschaffen hat, für die christliche Gemeinschaft von entscheidender Wichtigkeit. Denn die Schrift gewinnt für sie die hohe Bedeutung eines Orientierungspunktes, durch welchen das christliche Bewußtsein in den Stand gesetzt wird, sein wahres Wesen und seinen heilskräftigen Inhalt sich stets wieder zu vergegenwärtigen, sich selbst aus jeder Trübung und Verirrung wieder zurückzufinden und sich so wesentlich mit ihrer Hülfe in der Freiheit seiner eigensten Natur zu behaupten. In kritischen Zeiten tritt dieses Verhältnis zwischen christlichem Bewußtsein und heiliger Schrift daher besonders lebendig hervor. Während im patristischen und scholastischen Zeitalter mit dem Zurücktreten der Schrift die Trübung des christlichen Geistes in gleichem Verhältnis zunahm, ging in den letzten Stadien des Mittelalters das allmähliche Erwachen des Bedürfnisses und der Sehnsucht nach Reformation Hand in Hand mit dem immer entschiedeneren Rückgang auf die Schrift. In der Reformation selbst endlich ist es geschehen, daß das in der Kirche lebende, aber tief verschüttete christliche Bewußtsein auf weit getrennten Punkten des kirchlichen Gebietes, in sehr verschieden gearteten Individuen auf dem Wege des persönlich durchlebten religiösen Prozesses, oder durch das Erlebnis der göttlichen „Heilsökonomie“ im eignen Innern; also in religiöser Selbsterfahrung hell aufleuchtete und dann erst, in der Schrift sich wiedererkennend, an ihr erstarkte, aus ihr Nahrung zog bis zur vollen sieghaften Gewißheit gegenüber der entarteten Kirche. Namentlich Luthers Entwicklungsgang ist ja in dieser Hinsicht bekanntlich typisch. Aber auch in der neueren Zeit läßt sich an der Geschichte des Protestantismus, wenn auch mutatis mutandis, dieser Vorgang beobachten. Denn nachdem im Verlauf des 18. Jahrhunderts mit einer unvermeidlichen Neugestaltung der Theologie leider auch eine entschiedene Verdunkelung des christlichen Prinzips Hand in Hand gegangen war, hat das in weiten Kreisen der schwer geprüften deutschen Christenheit neu erwachende religiöse Bewußtsein, vor allem an den in die Urkunden des Christentums überhaupt, wie der Reformation insbesondere, sich wieder versenkenden Theologen die Führer zu seiner christlichen Erstarkung und Festigung gefunden. Es sind das

freilich (vergl. I, § 55, 3) nicht sowohl die sog. Restaurations-theologen gewesen, sondern gerade die, welche jenen Urkunden in voller wissenschaftlicher Freiheit gegenübertraten, damit aber eben die Fähigkeit mitbrachten, in ihnen das christliche Prinzip von seinen geschichtlich bedingten Ausprägungen zu unterscheiden, und es so in seiner, die geschichtliche Entwicklung zeitlos beherrschenden und immer wieder normierenden Identität und Wirkungskraft zu erkennen, und dann in einer neuen, der Gegenwart entstammenden und ihr verständlichen Theologie wiederum zum reinen, unverfälschten Ausdruck zu bringen.

Wie dieses in der Christenheit irgendwie immer lebendig bleibende christliche Bewußtsein sich erhält, bald sich verdunkelnd, bald aber wieder zur Klarheit erwachend, das entzieht sich menschlichem Einblick und menschlicher Berechnung. Es ist das tiefverborgene religiöse Herzensleben, das durch die besonderen Führungen, wie sie der gesamten Gemeinschaft zuteil werden, bedingt ist. Seine Lebensbedingungen waren aber in der Kirche stets irgendwie gegeben, und unter ihnen behauptete das Dasein der Schrift stets einen hervorragenden Rang.

Hat sonach Lessing's These von dem „Christentum ohne Bibel“ zweifellos in abstracto ihre Richtigkeit, so fällt doch sofort die große Lücke ins Auge, welche seiner These anhaftet, sobald der Blick auf die realen Entwicklungsbedingungen fällt, denen das christliche Bewußtsein unterstellt ist. Aber allerdings war es da, ehe die Schrift war; diese ist sein Produkt; und es muß immer wieder da sein, um die Schrift als sein einstiges Erzeugnis zu erkennen und an ihr sich zu stärken und zu klären. Darum hatte Schleiermacher Recht, wenn er (§ 128) ausführt, daß die Anerkennung der Schrift den christlichen Glauben immer schon voraussetze, und Alexander Schweizer, wenn er in § 47 seiner „Glaubenslehre“ sagt: die Schrift ist alleinige Norm nur dem unter christlicher Erfahrung sich durchbildenden Geiste.

Schließlich aber bewährt sich uns an diesem zwischen christlichem Bewußtsein und heiliger Schrift bestehenden Verhältnis unser Satz, daß alle Vorstellung von „äußerer Offenbarung“ das Vorangehen unmittelbarer innerer Offenbarung zur Vorbedingung ihres Entstehens habe.

An diesen unseren Satz erinnerte uns oben (S. 65) auch Calvin's Stellungnahme zu der Kontroverse über das Vorangehen des

verbum internum vor dem verbum externum in der Heilswirkung auf den Menschen für ersteres. Und wenn wir fanden, daß er andererseits auch erst aus der Schrift heraus das testimonium sp. s. internum wirksam werden lasse, so sehen wir jetzt, wo wir nach unserer heutigen Ausdrucksweise ein Wechselverhältnis zwischen „christlichem Bewußtsein“ und heiliger Schrift festgestellt haben, daß sich der entscheidende Widerspruch bei Calvin (I, cp. 7, 5) eben hieraus erklärt.

Freilich steht bei Calvin der Prädestinationsgedanke hinter seinem Votum für das Vorangehen des verbum internum. Jener Widerspruch findet sich aber auch bei Luther, der so entschieden auf dem Vorangehen des verbum externum bestand und sich doch gelegentlich im entgegengesetzten Sinne äußern konnte. So sagt er z. B. im Vorwort zur Gesamtausgabe seiner Werke von 1539 zuerst: „... bitte mit wahrer Demut und Ernst zu Gott, daß Er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und Verstand gebe“ (nämlich zum Verständnis der h. Schrift), — einige Zeilen später aber: „Denn Gott will dir seinen Geist nicht geben, ohne das äußerliche Wort, denn er hat's nicht vergeblich befohlen, äußerlich zu schreiben, predigen, lesen, hören.“ (Erlang. Ausg., Bd. 1, S. 69 f.) Dagegen findet sich bei Hollaz nach der Qu. 32 über das aus dem Schriftgebrauch sich erhebende testimonium sp. s., zwar weiterhin auch die Quaestio 47 mit der Behauptung, daß der homo irrogenitus, als des h. Geistes noch nicht teilhaft, die Schrift nicht verstehe, aber es folgt darauf die Versicherung, durch den Schriftgebrauch werde er ihn erlangen. Hier bleibt es also einseitig beim Vorangehen des verbum externum — und zwar echt lutherisch-orthodox, ohne Prädestination mit Freiheit für den Gebrauch der Gnadenmittel für den noch Unbekehrten.

4. Die Schrift als „formales Prinzip“. Damit erledigt sich aber endlich auch das erst in der Theologie des 19. Jahrhunderts aufgekommene Reden von „zwei Prinzipien des Protestantismus“, einem formalen und einem materialen. Ist dieses Reden schon unklar durch seinen Widerspruch mit dem Begriff „Prinzip“, der dessen Einheit und Einzigkeit fordert, so beruht es vor allem auch auf einer Verkennung sowohl des sachlich bestehenden Verhältnisses der Schrift zu dem den Protestantismus konstituierenden christlichen Prinzip, als auch der lediglich vorüber-

gehenden geschichtlichen Zwangslage, welche den alten Protestantismus auf den, seinem wahren Wesen widerstreitenden Abweg trieb, sich in der Schrift wieder eine äußere Autorität zu geben. Wie weit dies im Anfang einem natürlichen Bedürfnis entsprach, haben wir gesehen. Je mehr dann aber die „reine Lehre“ der Theologen mit dem Evangelium selbst identifiziert wurde, verfestigte sich diese Betrachtungsweise der Schrift und wuchs sich zur vollsten Unnatur aus. Damit tritt aber auch zu Tage, daß dieses äußerlich aufgefaßte Verhältnis zur Schrift keine grundlegende Daseinsbedingung des Protestantismus, mithin kein „Prinzip“ desselben war, noch sein konnte, daß es vielmehr nur anfänglich aus dem Verhältnis, in welchem das im Protestantismus neubelebte christliche Bewußtsein zur Schrift wirklich steht, erwachsen war. Dieses Verhältnis ist aber einfach so geartet, daß das christliche Bewußtsein sowohl die Schrift als den Protestantismus hervorgetrieben hat, daher sich das spätere Erzeugnis in dem älteren wiedererkannte, beide aber auf die Quelle der sie entstammen zurückzuführen sind, so daß der Protestantismus nur ein Prinzip hat, nämlich das christliche Prinzip, welches ihn denn auch allein dazu veranlaßte, sich mit dessen vorliegendem ältesten Erzeugnis, der Schrift, solidarisch zu erklären. Das sog. „formale Prinzip“ führt sich also von selbst auf das „materiale“ zurück, ist aber darum auch in seiner Geltung durchaus bestimmt durch den Umfang, in welchem es mit diesem zusammenfällt.

5. Christliches Bewußtsein, katholische Tradition, schwärmerisches „inneres Licht“ und „religiöse Anlage“. Die vorstehenden Betrachtungen führen aber noch auf eine Reihe von Fragen, welche durch das unberechtigte Zusammenwerfen sehr verschiedenwertiger und wohl zu unterscheidender religiöser Normbegriffe entstanden sind.

Zunächst hat man gegenüber der neueren Betonung der relativen Selbständigkeit, welche das christliche Bewußtsein in der Christenheit bekundet und auch der Schrift gegenüber zur Geltung bringt, die Frage erhoben, ob wir damit nicht doch tatsächlich zum katholischen Traditionsprinzip zurückgekehrt seien. Bekanntlich ist namentlich durch und seit Möhler's Symbolik diese Frage in Fluß gekommen. Allein die Identifizierung des katholischen Traditionsprinzips mit dem in der Christenheit lebenden christlichen Bewußtsein bedeutet für das erstere eine enorme und unberechtigte,

weil sein Wesen gänzlich verdeckende Idealisierung. Denn die Unterschiede von beiden liegen auf der Hand. Zwar wird mit Emphase auf die „Lebendigkeit“ hingewiesen, welche der kirchlichen Tradition innewohne, gegenüber dem „toten Buchstaben“ der aus ferner Vergangenheit stammenden Schrift. Aber diese Lebendigkeit ist von der des christlichen Bewußtseins sehr verschieden. Die Tradition erweist sich zwar durch fortgehende Produktion oder „Definition“ neuer Lehren und Erlassung neuer Vorschriften lebendig; aber sie bleibt weder vor Irrtümern und Fehlgriffen bewahrt, noch ist sie imstande, dieselben zu redressieren. Denn sie ist durch die Fiktion ihrer Unfehlbarkeit an das bereits Produzierte dauernd gebunden, und vermehrt durch ihre „Lebendigkeit“ stets nur die Zahl erstarrender, weil jeder Revision und Reformation entnommener Fesseln des theologischen Denkens wie des religiösen Lebens. Die Tatsache, daß diese Fesselung in Wirklichkeit nie völlig gelingt, ändert an dem zugrunde liegenden Begriff der Tradition nichts, enthüllt ihn nur als fiktiv, und erklärt die zahlreichen Konflikte, welche seine dennoch stets versuchte Durchführung hervorruft, einfach weil er die tatsächliche Wandelbarkeit der Ausprägungsformen des christlichen Prinzips verleugnet.

Demgegenüber ist das gleichfalls immer lebendig bleibende christliche Bewußtsein zwar auch seinerseits vielen Gefahren des Irrtums und der Verdunkelung ausgesetzt, erweist aber seine wirkliche „Lebendigkeit“ darin, daß es derselben aus sich selbst heraus auch inne wird, und, sobald das geschieht, sich in ernster Selbstbesinnung seines wahren Wesens erinnern, und dieses zum Maßstab seiner Beurteilung der bisher durchlaufenen Bahn und der sich etwa als notwendig erweisenden Korrektur erheben kann. Stete Revision seiner Selbstgestaltung wie seiner Ausprägung in den zu seiner Objektivierung unentbehrlichen Formen ist ihm möglich und wird ihm unentbehrlich. In diesen Rückwendungen auf sich selbst wird ihm nun aber, wie gezeigt, der Wert der einst aus ihm selbst hervorgegangenen Schrift klar, und genießt es den Segen ihres Besitzes.

An die Betonung der relativen Selbständigkeit des christlichen Bewußtseins hat sich andererseits der Vorwurf geheftet, sie bedeute nichts anderes als einen Rückfall in den subjektivistischen Illuminatismus der Schwärmer und Täufer. Allein diese Beschuldigung ist vollends leicht zu widerlegen. Der Hauptunterschied

zwischen dem, was hier zusammengeworfen wird, ist der, daß das christliche Bewußtsein eine innerhalb der gottgeordneten Gesetzmäßigkeit geschichtlicher Kontinuität entstandene Form des menschlichen religiösen Bewußtseins überhaupt ist, und es seinen Fortbestand im Geistesleben der Menschheit auch der Mitwirkung geschichtlicher Faktoren verdanken will — trotz der „Unmittelbarkeit“, in welcher sein Erwachen im Geistesleben der Einzelnen erfolgt, — während die Offenbarungen der Illuminatisten prätendieren, ein den Zusammenhang der Gesamtentwicklung durchbrechendes und abbrechendes „Neues“ zu sein, mithin ein geschichtlich wurzelloses Gewächs des Augenblicks darstellen, das seine Legitimation in der Berufung auf ein „inneres Licht“ sucht, welches dazu noch naiver Weise als Quelle von „neuen Lehroffenbarungen“ ganz bestimmten Inhalts betrachtet wird, sich indes stets nur in auffallend individualistischer Weise betätigt.

Selbstverständlich ist auch das christliche Bewußtsein, wie wir es verstehen, eine der „Subjektivität“ zu eigen gewordene geistige Zuständlichkeit. Aber diese Subjektivität ist nicht die individualistisch sich geltend machende, sondern die, in deren „höherem Selbstbewußtsein“ (Schleiermacher) sich gerade die allgemeingültigen Grundzüge des endlichen Geisteswesens hervorragend betätigen, und insofern zugleich generelle psychische Objektivität; und ferner ist sie diejenige Subjektivität, welche unter dem kontinuierlichen Einfluß geschichtlich wirksamer Gesetze und Faktoren, d. h. aber in diesem Falle religionsgeschichtlich das geworden ist, was sie ist, und insofern ist sie, wenn nicht tatsächlich generelle, so jedenfalls zur Allgemeingültigkeit berufene und berechnete historische Objektivität. Das wahrhaft christliche „Subjekt“ ist eben nicht mehr bloßes auf sich gestelltes Individuum, sondern zugleich Mitbesitzer großer, der Menschheit in ihrem Entwicklungsgange zuteil gewordener geistiger Gemeingüter, zu denen in erster Linie sein normalisiertes religiöses Bewußtsein gehört, trotz seiner notwendig immer auch individuell gearteten näheren Gestaltung.

Mit dieser Betonung der religionsgeschichtlich vermittelten Genesis des christlichen Bewußtseins wird auch ausgeschlossen, es etwa nur mit der allgemein menschlichen „Anlage zur Religion“ zu identifizieren, auf welche der Rationalismus zurückging, indem er im Christentum die „natürliche Religion“ wiederhergestellt sah.

Denn er übersah dabei eben ganz, daß das Christentum in seinem Ursprung wie in seinem Fortbestande das Ergebnis einer geschichtlichen Erziehung ist und bleibt, deren die „allgemeinmenschliche Anlage zur Religion“ in hohem Grade bedürftig war und ist. So richtig es an sich war, wenn der Rationalismus im Christentum dasjenige Verhältnis des Menschen zu Gott verwirklicht sah, wie es durch das wahre Wesen des Menschen erfordert werde, so entging ihm doch die positive, ja paradox erscheinende Eigenart des wirklich „christlichen“ Bewußtseins, weil er sich nicht gegenwärtig hielt, wie schwer und langsam die menschliche „Anlage zur Religion“ dahin gelangt ist, und immer wieder gelangen muß, des „wahren Wesens“ des Menschen inne zu werden; wie sie erst ihrer ursprünglichen und immer wieder durchbrechenden sinnlichen Richtung entkleidet, wie sie dann von ihrer Überschätzung des sittlichen Vermögens des Menschen zurückgebracht werden mußte und immer wieder muß, um überhaupt nur erst den Einblick in sein „wahres Wesen“ zu gewinnen. Der Rationalismus, mit seiner moralistischen Überschätzung und seiner Konnivenz gegen die sinnlich-eudämonistischen Neigungen und Motive des Menschen zeigte sich eben selbst der zum christlichen Bewußtsein erst hin-führenden Entwicklung und Erziehung der „religiösen Anlage“ wieder sehr bedürftig und verriet das durch sein ablehnendes Verhalten gerade gegen diejenigen Aussagen des christlichen Bewußtseins, in denen es seine Einsicht in das „wahre Wesen“ des Menschen stets bekundet hatte; Aussagen, die, in wie archaischer und ungenügender Form immer sie vorliegen mochten, doch der Erlösungsbedürftigkeit des Menschenwesens wie der gewonnenen Erlösung sachlich richtig gerecht wurden. Auch der Illuminismus freilich hat sich auf das „wahre Wesen“ des Menschen überhaupt berufen, um so dem Vorwurf anmaßlichen Individualismus zu begegnen. Allein er geriet damit nur auf den Abweg einer pantheistischen Überschätzung des Menschenwesens; und seine so motivierte Identifizierung des „inneren Lichts“ mit der in jedem Menschen redenden Gottheit verleitete nur um so mehr zum Vertrauen auf eine orakelhafte Unfehlbarkeit ganz individuell vorstellungsmäßiger Aussagen jenes „inneren Lichtes“.

Daß endlich auch ohne diese naiven Folgerungen die pantheistische Anschauungsweise in ihren neueren Formen, wie sie insbesondere von der Identitätsphilosophie und all ihren heutigen

Ausläufern repräsentiert wird, ebenfalls Wesen und Inhalt des „christlichen Bewußtseins“ verfehlt, ist bereits I, § 47, 2, S. 547 gezeigt worden.

6. Die „*affectiones scripturae sacrae*“. Ist also das christliche Bewußtsein gegen alle diese, sein Wesen verkennenden Verwechslungen energisch zu schützen, so erhellt schließlich auch, daß es zur heiligen Schrift tatsächlich in einem Verhältnis steht, welches selbst von unserer Auffassung aus verständlich macht, wie die altprotestantische Orthodoxie zu jenen Aussagen über die Schrift kommen konnte, in welchen sie die Normativität derselben zum Ausdruck bringen wollte.

Denn indem das christliche Bewußtsein in der Schrift sein hervorragendstes Selbstprodukt und Selbstzeugnis anerkennt, ist es imstande, ohne sich an sie als an eine äußere über oder neben ihm stehende Autorität zu verkaufen, sie als die „vollkommene Norm“ sowohl für die kirchliche Gesamtentwicklung wie für den Ablauf des individuellen religiösen Lebens anzuerkennen und damit dasselbe zu sagen wie die altprotestantische Theologie, wenn sie der Schrift „perfectio“ beilegt. Daß es damit nicht auf eine Kopie des Urchristentums abgesehen sein kann, hat schon die Reformation gezeigt. Mancherlei Sekten sind freilich darauf ausgegangen (Quäker, Irvingianer u. a.), aber unter der bei ihnen üblichen Verkennung des Unterschiedes vom Wesentlichen und Unwesentlichen. Sehr wichtig aber war schon für die reinigende Konstituierung des Protestantismus die negative Wirkung der Schrift, daß durch den Rückgang auf sie die Abstoßung all des katholischen Wesens möglich wurde, dessen Ursprung in der spezifisch katholischen Trübung des christlichen Prinzips gelegen war und mit dem Weiterwuchern der Tradition immer zugenommen hatte: vor allem die unchristliche Scheidung von Laien und Klerus, das durch letzteren begünstigte Erwachsen von Kultuselementen, welches sich auf dem Nährboden judaistischer und paganistischer Nachwirkungen vollzog; das aus dem, der Gesetzlichkeit entspringenden, Prinzip einer doppelten Sittlichkeit hervorgehende Ordenswesen. Grade die Preisgabe all dieser Dinge war schon eine praktisch wertvolle Hauptwirkung des Schriftprinzips und wurde ein Hauptherd der Polemik, die dann freilich mit der Geltendmachung der Schriftnorm gegen solche Außenposten die Entartung der altprotestantischen Lehre von der Schrift herbeiführte. Als weit wichtiger tritt dem daher auch

zur Seite die positive Wirkung des Schriftprinzips, wie sie sich in der eignen Neubegründung des religiösen und kirchlichen Lebens erwies, die ihren Maßstab durchaus in der biblischen Bezeugung des christlichen Prinzips gewann. Die Energie, mit der namentlich schon die älteren reformierten Thesenreihen (von Zürich und von Bern) und Symbole diesen Maßstab an die Spitze stellen, ist dafür typisch. Insbesondere aber ist der Eindruck, den die Evangelischen aus der Schrift von der Unüberbietbarkeit der Rechtfertigungsidee als Gewähr für die Lauterkeit, Wahrhaftigkeit und sittliche Fruchtbarkeit der individuellen christlichen Frömmigkeit empfingen, sich immer gleich geblieben, und zeugt, so heute wie damals für die *perfectio scripturae sacrae*.

In dieser letzteren Beziehung gewinnen aber auch die übrigen „*affectiones*“: die *sufficientia*, *perspicuitas*, *facultas semet ipsam interpretandi* und schließlich die *efficacia divina* für das christliche Bewußtsein bleibende Bedeutung. Und hier ist gegen die Bedenken zu reagieren, welche gerade von unserer heutigen freien Betrachtungsweise der Schrift aus gegen den Bibelgebrauch der Nichttheologen erhoben werden; als ob die Schrift nur in der Hand des geschulten Theologen vor Mißverständnis und vor Verkennung oder Mißbrauch gesichert und richtig verwendbar sei. Freilich scheinen ja die Unterscheidungen, auf welche es beim Schriftgebrauch ankommt, nur für Theologen möglich zu sein; und allerdings ist es unumgänglich wichtig, daß den berufenen Führern des religiösen Lebens in unserer Kirche das Verhältnis von Bleibendem und Vergänglichem in der Schrift klar sei; nur so ist eine rechte Verwaltung des in der Schrift gegebenen „Gnadenmittels“, des Wortes, möglich. Aber nicht weniger ist und bleibt die Schrift geeignet, dem wahrhaft heilsbedürftigen Laien den Weg zum Heil zu zeigen, daher die Reformation die Bibel dem Volke vertrauensvoll in die Hand gab. Voraussetzung freilich ist dafür eben das wahre Heilsbedürfnis nach dem Einen was not ist; mit ihm hat der Laie das Kriterium, welches ihn beim Schriftgebrauch sicher auf das Heilsame in ihr leitet, in der Hand. Ist dagegen der Sinn auf allerhand Phantasmen und religiöse oder vielmehr pseudo-religiöse Allotria, wie Berechnung des Weltendes und dergl. gerichtet, dann allerdings kann der Schriftgebrauch in der Hand gewisser Leute auch viel Unfug stiften. In jenem Fall aber will der Mensch vor allem in das rechte Verhältnis zu Gott kommen;

daher ihm alles in der Schrift, worin ihm das Evangelium dargeboten wird, als auf seinen Zustand unmittelbar anwendbar, auch einleuchtet. Und von diesem Gesichtspunkt aus bewahrheiten sich nach wie vor die alten Prädikate der *sufficientia* und *perspicuitas scripturae sacrae*.

Und auch auf die *facultas semetipsam interpretandi* braucht selbst in einem Zeitalter nicht verzichtet zu werden, welches zur Beleuchtung des biblischen Worts die Hinzuziehung seiner ganzen antiken Umgebung bis herab auf die „ostraca“ nötig gefunden hat. Denn ist nur einmal das christliche Prinzip mit seiner alttestamentlichen Vorbereitung als der die ganze Schrift durchwaltende und tragende Gedanke erfaßt, so wird seine erleuchtende Kraft selbst durch das archaische Gewand hindurch den ewigen Gehalt der Schrift auch an ihren dunklen Stellen erkennbar machen.

Nichts anderes aber als die aus rechtem Schriftgebrauch hervorgehende tiefinnerliche Befriedigung des in innerer Offenbarung zuvor schon erfahrenen Heils- und Erlösungsbedürfnisses war immer das, was auch der altprotestantischen Versicherung von der, im „*testimonium spiritus sancti internum*“ sich kundgebenden „*efficacia divina*“ der Schrift zugrunde lag, die denn auch in Wahrheit den eigentlichen Rückhalt und Ankergrund des orthodoxen Schriftprinzips bildete.

Denn diese religiöse Erfahrung ist und bleibt das untrügliche Kennzeichen dafür, daß das christliche Bewußtsein in dem die Schrift durchwaltenden und aus der Schrift zu uns redenden „heiligen Geist“ sich selber wiedererkennt.

Erster Teil: Theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der Aussagen des christlichen Bewußtseins über seine Seinsanschauung.

Erster Abschnitt: Theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der Aussagen des christlichen Bewußtseins über Dasein und Wesen Gottes.

Vorbemerkungen:

§ 14. Die unserer christlich-religiösen Erfahrung entnommenen Aussagen über Gottes Dasein und Wesen haben zwar diejenige Wahrheit, welche dem vollendeten religiösen Bewußtsein, dem christlichen, selbst innewohnt, bedürfen aber, weil sie nur vereinzelt, ohne gegenseitigen Zusammenhang und unreflektiert hervortreten, einer kritischen Bearbeitung, um unter sich vereinigt, und ausgeglichen mit den formalen wie materialen Forderungen des wissenschaftlichen Bewußtseins, den, gegen außerreligiöse Bestreitung widerstandsfähigen, theologisch-wissenschaftlichen Gottesbegriff des Christentums zu ergeben.

I. Ursprung und Wesen der Aussagen des christlichen Bewußtseins über Gott. Es bedarf nach allen vorausgesandten grundlegenden und einleitenden Erörterungen hier keiner eingehenderen Ausführungen mehr, wenn wir sagen: das christlich-religiöse Bewußtsein enthält die durch die gesamte geistesgeschichtliche und religiöse Entwicklung der Menschheit vorbereitete und ermöglichte höchste unmittelbare Offenbarung des normalen Verhältnisses des Menschen zu Gott, daher implicite auch von Gottes Dasein und seinem in jenem Verhältnis sich erweisenden Wesen, und prägt diesen seinen Inhalt nach Maßgabe der ihm erschlossenen mittelbaren Offenbarung in

entsprechenden religiösen Vorstellungen aus. Es sei dabei nur noch kurz erinnert an die enge Beziehung, welche überhaupt zwischen absolutem Abhängigkeitsgefühl und Gottesbewußtsein des Menschen besteht, die von Identität beider sich nur dadurch unterscheidet, daß sie die zwei Seiten einer untrennbaren Korrelation bezeichnet. Das Innwerden des Menschen vom Bestehen dieser Korrelation fällt noch ganz in sein zuständliches Bewußtsein. Auch sein Gottesbewußtsein hat dabei noch lediglich die Form von einer zuständlich gewahrten, d.h. gefühlten Einwirkung auf ihn selbst, der er keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag. Die Form einer distinkten Vorstellung von der Urheberschaft dieser Einwirkung ist damit noch nicht gegeben. Aber sie ist sofort im Werden. Und daß sie eben erst wird, verrät sie dadurch, daß sie sich nur unter dem beherrschenden Einfluß des sonstigen im Subjekt sich vorfindenden Bewußtseinsinhalts zu bilden vermag, dessen Elemente, wie sie allgemein-kulturgeschichtlicher und speziell religionsgeschichtlicher Entwicklung entstammen, sich regelmäßig in ihr — der entstehenden Gottesvorstellung — wiederfinden.

In ihr zunächst und vor allem: Denn selbstverständlich hat im reichen und bunten Bereich der religiösen Vorstellungen die Gottesvorstellung den Primat; sie entscheidet ja über den Charakter aller zu ihr hinzugetretenen Vorstellungen als „religiöser“. Erst durch die Umsetzung seines zunächst nur im Gefühl besessenen religiösen Bewußtseinsinhalts in die Vorstellungsform, befähigt sich das religiöse Subjekt dazu, sich über denselben zu äußern, oder „Aussagen“ über ihn zu machen.

2. Der Erkenntniswert religiöser Aussagen. Dieselben entstammen aber auch einem unwiderstehlichen Äußerungstriebe des religiösen Subjekts, der sich schnell und impulsiv zu befriedigen strebt. Eben deshalb tragen die religiösen Aussagen auch immer nur den Charakter der Vorstellung, d.h. von solchen Produkten des gegenständlichen Bewußtseins, welche sich lediglich nach Maßgabe der gegebenen psychologischen Lage des Subjekts und der in ihr waltenden Gesetzmäßigkeit bilden, wobei nur noch der nähergestaltende Einfluß der Phantasiebetätigung eine Aktivität des Subjekts bekundet; nicht dagegen handelt es sich dabei um ein in bewußt-intellektueller Aktivität, gemäß klar erkannten allgemeingültigen Normgesetzen ausgeübtes Erkennen.

Gleichwohl kann spontan sich bildenden Vorstellungen überhaupt, und so auch den religiösen Vorstellungen, an sich ein hoher Erkenntniswert, weil Wahrheitswert innewohnen. Aber diesen zu fassen und richtig abzuschätzen ist doch nur das bewußt nach Normen urteilende Erkennen imstande. Und dieses wird sich mit Recht immer dagegen wehren, den religiösen Vorstellungen deshalb besonderen, ja auszeichnenden Wahrheitswert beizulegen, weil sie ja doch auf „Werturteilen“ beruhen.

Dieser Ausdruck erfreute sich in diesem Zusammenhang seitens einer Fraktion der neueren deutschen Theologie einer seltsamen Bevorzugung, welche erst jetzt wieder „aus der Mode“ kommt. Mit Recht; denn seine Anwendung beruhte hier auf einer verwirrenden Unklarheit. „Werturteile“ (vergl. I, S. 322 f.) im eigentlichen Sinne des Wortes sind ja nämlich einfach Urteile, welche Gegenständen, die in der Erfahrung gegeben sind oder auch bloß vorgestellt werden, die Eigenschaft beilegen, wertvoll zu sein. Sie sind daher bloße Qualitätsurteile, welche das Dasein oder Vorgestelltwerden der wertschätzend beurteilten Gegenstände schon voraussetzen; und sie werden abgegeben, indem diese Schätzung erfolgt entweder nach Maßgabe subjektiver Bedürfnisse, Interessen oder nach Maßgabe von objektiven Normen; sie haben daher in jenem Fall auch nur subjektive, und allein in diesem Fall auch objektive Gültigkeit.

Die „Werturteile“ jener Theologen dagegen waren Seinsurteile, nämlich Realsetzungen gewünschter Qualitäten von Gegenständen der Erfahrung, oder gar überhaupt Realsetzung bloßer wunschgemäß ausgestalteter Vorstellungen, nach dem naiven Kanon: „weil Wert für mich, darum Sein an sich“.

Das naive religiöse Bewußtsein bildet nun in der Tat vielfach — wenn auch keineswegs immer — seine Seinsurteile oder Seinsaussagen in dieser Weise. Aber es war sehr mißbräuchlich, sie als „Werturteile“ zu bezeichnen, und unter diesem Titel ihrer kindlichen Methodik auch innerhalb der theologischen Wissenschaft Anerkennung zu zollen und Nachfolge zu leisten. Denn Gültigkeit haben so naiv gebildete Seinsurteile natürlich nur in dem sehr eingeschränkten Sinn, daß gesagt werden darf, „es sollte sein, was mit Recht oder mit Vernunft gewünscht werden darf“. Ihre Gültigkeit hängt daher einerseits von der Berechtigung der zugrunde liegenden Wünsche und andererseits von der sachlichen Möglichkeit

ab, diese zu erfüllen. Über jene Berechtigung muß daher erst nach Maßgabe allgemeingültiger Normen, über diese Möglichkeit nach Maßgabe der Gesetze der Erfahrung entschieden werden. Und dann ist erst das Recht da, das betreffende Sein zu fordern, aber noch lange nicht, es auch schon als wirklich zu setzen.

Dagegen kann ihnen die bloße Berufung auf ihre Qualität als „Frömmigkeitsurteile“, oder „Glaubensurteile“, oder gar „thymetische Urteile“ einen Wahrheitsgehalt nicht verschaffen; erst wäre vielmehr festzustellen, ob ihre Quellen ihn haben. Aber jene Frömmigkeit, jener Glaube können durch Einflüsse erregt und mit Begehrungen erfüllt sein, die ganz von sinnlicher, der Erscheinungswelt angehöriger Art sind; der Glaube kann bloßer Autoritätsglaube sein, ein Produkt vielleicht ganz verwerflicher Suggestion.

Soll den in religiösen Aussagen auftretenden Vorstellungen Wahrheitswert zuerkannt werden, so kann dies also, wie gesagt, nur an der Hand allgemeingültiger Normen geschehen. Und wir wissen ja längst, wo und wie wir diese antreffen: allerdings innerhalb des Ich, aber nicht in seinen subjektiven, individuell gearteten und von außen her bestimmten Wünschen und Interessen, sondern allein in seiner inneren (apriorischen) Erfahrung von den Grundzügen seines eigenen Wesens (vergl. I, S. 187 ff.). Diese Erfahrung erfaßt Realität, nämlich die des Ichs selber, und ihre Aussagen sind zuverlässig. Unter ihnen aber kennen wir jene eine, die gerade dadurch, daß sie von dem Selbsterlebnis eines Zustandes redet, der das ganze Wesen des Ich bestimmt, zugleich auf eine Realität hinweist, die ebenso im Ich selbst gegenwärtig ist, als sie absolut über dasselbe hinausragt, in dem sie redet von dem Abhängigkeitsgefühl, dem das Gottesbewußtsein immanent ist. Und indem es diesem Selbsterlebnis in allen Hauptrichtungen seiner geistigen Betätigung wieder begegnet, sieht das Ich über sich die Normen, wie sie zugleich in ihm leitend, richtend, messend wirksam sind.

Hier haben wir die Maßstäbe, nach denen wir über Berechtigung und Nichtberechtigung aller Betätigungen unseres Geisteslebens, auch unserer Bedürfnisse, Wünsche und Interessen zu urteilen haben, hier also auch das Kriterium für Billigung oder Mißbilligung der „Aussagen des christlich religiösen Bewußtseins“.

Mithin werden wir unter ihnen solchen, welche sich zwar für religiös ausgeben, aber gegen die religiöse Norm, die absolute Abhängigkeit des Menschen verstoßen, keinen Wahrheitswert bei-

legen; solchen aber, die ihr entsprechen, werden wir Wahrheitsgehalt zusprechen, auch wenn sie sonst, infolge anderweitiger, individueller oder geschichtlicher Bedingtheit noch so viel Irrtümliches aussagen. Religiöse Aussagen ferner, welche gegen die sittliche Norm verstoßen, können zwar wirklich religiöser Natur sein, aber so, daß sie nur einer inferioren, nicht aber einer sittlichen, geschweige denn der christlichen Religion Ausdruck geben; sollten sie daher auch einer in der christlichen Überlieferung aufgetretenen und festgewurzelten Aussage entsprechen, die selbst erst einem schon getrübten christlichen Bewußtsein entstammt, so werden wir ihr wiederum mit Recht den Wahrheitswert absprechen. Aber auch religiösen Aussagen, die mit der Norm des Denkens in Konflikt liegen, werden wir, so sehr sie diese Norm auch, unter Berufung auf „höhere Interessen“ verächtlich behandeln zu dürfen vorgeben, den Wahrheitswert absprechen und sie einer revidierenden, vielleicht gar ausmerzenden Kritik dringend bedürftig erachten. Was aber endlich den kritischen Einfluß der ästhetischen Norm betrifft, so wird derselbe, bei der Unsicherheit, die unserm Normbewußtsein in dieser Richtung beiwohnt, am besten an dem der religiösen und der sittlichen Norm orientiert und reguliert.

Allein damit kann sich die theologische Wissenschaft, welche dazu gesetzt ist, das christlich religiöse Bewußtsein vor Ausartungen zu bewahren, nicht zufrieden geben. Denn solange diese Aussagen den bloßen Vorstellungscharakter an sich tragen, stehen sie immer in der Gefahr, Formen anzunehmen, in denen sie dem normal sich weiter entwickelnden menschlichen Bewußtsein unassimilierbar werden. Und dieser Eventualität dürfen wir die höchste Form der sittlichen Religion, und damit der Religion überhaupt, nicht aussetzen, geschweige denn überlassen.

3. Erbaulichkeit und Wissenschaftlichkeit. So „ergreifend“ und „erbaulich“ auch das christliche Bewußtsein sich in seinen impulsiven Äußerungen zum Ausdruck gebracht sehen mag, so haften demselben doch immer jene Mängel an, von denen teils eine wirkliche Entartung und Trübung des Christentums selbst, teils aber die Angriffe auf das Christentum, sowohl von mißverstehend religiöser, als von irreligiöser Seite ihren Ausgang, resp. ihren Anlaß nehmen. Allerdings werden diese Mängel im praktischen Gebrauch jener Vorstellungsaussagen vielfach überwogen durch den unmittelbar die religiöse Anschauung befriedigenden und

den religiösen Affekt erregenden, kurz den „erbaulichen“ Eindruck, den zu machen sie geeignet sind. Und so weit das der Fall ist, wird auch die theologische Kritik, falls sie es irgendwie vor ihren Normen verantworten kann, sich zurückhalten, und der in sich gesunden Natur des christlichen Bewußtseins selbst vertrauen. Der religiösen Poesie und Rede ist in dieser Beziehung jedenfalls derjenige Spielraum zu lassen, der sie davor schützt, ihren erbaulichen Eindruck durch kritische Nüchternheit und pedantische Verstandeskühle geschädigt zu sehen.

Aber jedes an seinem Ort. Wie wir es daher für richtig halten, in der gottesdienstlichen Rede die Formen und Ausdrücke der theologisch-wissenschaftlichen Sprachweise zu meiden, oder wie man deutlicher zu sagen pflegt, sich zu hüten, Exegese, historische Kritik und Dogmatik auf die Kanzel zu bringen — ebensowenig hat auf dem Katheder oder in der wissenschaftlichen Diskussion und Darstellung „Erbaulichkeit“ an die Stelle wissenschaftlicher Strenge und Präzision zu treten. Vielmehr: dort (nicht hier) erbaulich; hier (nicht dort) wissenschaftlich korrekt und haltbar.

Wohl aber wird, bei der Einheitlichkeit der menschlichen Geistesanlage eine gegenseitig korrigierende, vor Einseitigkeit bewahrende Durchdringung beider Seiten von selbst sich geltend machen. Weder wird der durch die wissenschaftlich-theologische Schulung wirklich hindurchgegangene Prediger sich in der erbaulichen Rede in einer Art ergehen, die er vor seinem wissenschaftlichen Gewissen nicht verantworten kann —, noch wird der Wissenschaftsmann — gerade wenn und weil er den psychologischen Charakter von Religion und Christentum wissenschaftlich erkannt hat und durchschaut — in seinen Darlegungen versäumen, die im christlichen Prinzip konzentrierten Gefühlswerte zu analysieren und zu präzisieren, und endlich auch voll und klar zum Ausdruck zu bringen, schon um zu zeigen, daß ihnen durch wissenschaftliche Reinigung und Läuterung der ihnen zum Ausdruck wie zum Erregungsmittel dienenden Vorstellungen nichts von ihrer Wirkungskraft verloren geht.

Diese Reinigung und Läuterung wird sich aber auf das Unzusammenhängende, Widerspruchsvolle und Unreife zu richten haben, wie es teils den unmittelbar und fortgehend hervortretenden religiös-christlichen Aussagen, teils aber auch in sehr erheblichem Maße

den zeitgeschichtlich bedingten und vielfach für uns ganz unassimilierbar gewordenen überlieferten Lehrformulierungen früherer christlicher Generationen anhaftet.

Kapitel I. Die Aussagen des christlichen Bewußtseins über Gottes Dasein und Wesen.

§ 15. Kraft seines religiösen Bewußtseins weiß sich der Christ von Gottes Dasein ohne weiteres überzeugt, indem er sich schlechthin abhängig fühlt von einer Macht, die, als unendliche von allem Endlichen unterschieden, die schöpferische Ursache desselben ist, und, als geistige dem endlichen Geistesleben wesensverwandt, im Naturdasein als ordnendes und zwecksetzendes Prinzip sich offenbart.

1. Gottes Dasein. Diese ersten Grundaussagen über Gottes Dasein und Wesen sind aller Religion überhaupt eigen, konstituieren dieselbe für das gegenständliche Bewußtsein, läutern sich aber im Laufe der Religionsgeschichte erst allmählich zu der vom christlichen Bewußtsein geforderten Reinheit. Zunächst das Dasein Gottes muß dem Christen eine Selbstverständlichkeit sein, und wäre das christliche Bewußtsein eine Illusion, so wäre für dieselbe eben diese Überzeugung konstitutiv. Für den Christen als solchen besteht daher ein Bedürfnis nach „Beweisen für das Dasein Gottes“ absolut nicht. Denn nicht so geht es auf dem Boden der Religion zu, daß man sich erst davon überzeugen läßt, daß „es einen Gott gibt“, um dann zu ihm auch „durch einen Akt der Freiheit“ in Beziehung zu treten, sondern wo die Religion urwüchsig ihr Wesen geltend macht, so, daß man sich im Verhältnis zu etwas fühlt, das man dann eo ipso als „Gott“ zu „erkennen“ überzeugt ist. Und wo die Religion durch Unterricht fortgepflanzt wird, da ist die bloße Lehre tot, bis Erlebnis und Erfahrung hinzukommen, in denen dann nachträglich das Gelernte wiedererkannt und bestätigt gefunden wird. Daher wir, wo es sich nur noch um das religiöse Bewußtsein selbst handelt, von Gottes Dasein als von einem Problem überhaupt nicht weiter zu reden haben.

2. Gott als Macht. Die unmittelbarste Offenbarung über Gottes Wesen, die dem Entstehen der bestimmteren Gottesvorstellung noch vorausgeht, sie vielmehr erst hervor-

ruft, ist die vom Menschen gemachte Erfahrung, daß er von einer Macht beeinflusst ist, deren für ihn unüberwindliche Überlegenheit ihn zum Bewußtsein seiner Endlichkeit bringt und eben hierdurch sich ihm als ein Unendliches ankündigt. Von allem Endlichen, das er kennt, erscheint ihm diese Macht von vornherein spezifisch verschieden; und das religiöse Bewußtsein in seiner eigentümlichen Unterschiedenheit von des Menschen Selbstbeziehung auf seine „Welt“, ist unmöglich, entsteht gar nicht, es sei denn unter Entstehung eines Abhängigkeitsgefühls, welches die Vorstellung von einer über alle Endlichkeit hinausragenden, sie in ihrer Gesamtheit schlechthin beherrschenden Macht hervorruft. In diesem Gefühl ist daher eo ipso zugleich gegeben, daß sich der Mensch schlechthin als Wirkung, Geschöpf fühlt, und in dieses Gefühl alsbald alles gleich ihm Endliche mit einschließt. Von Mächten aber, die ihm bloß innerhalb des Daseinskreises entgegentreten, dem er selbst angehört, fühlt er sich auch nie schlechthin abhängig; er fühlt sich ihnen vielmehr immer bis zu einem gewissen Grade gleichgestellt; ebensowenig aber respektiert er auf die Dauer eine Macht als wahrhaft „göttlich“, die er einem unabhängig von ihr schon gegebenen Dasein, sei es bildend, sei es gar kämpfend, gegenüberreten zu sehen meint. (Gott und ewige Materie, sei es nur verschieden, sei es im dualistischen Gegensatz.) Diese Vorstellungsweisen sind nicht original religiös, sondern beruhen auf nachträglich entstehenden reflexionellen Trübungen des ursprünglichen naiven, aber darum auch reinen A. G.'s; Trübungen also, welche entstehen, wenn die Anlässe, welche das A. G. ursprünglich geweckt haben, weil sie zunächst als schlechthin überlegen aufgefaßt wurden, als bloß endliche erkannt werden. Dann verflüchtigt sich entweder polytheistische Gottesvorstellung in „Götterdämmerung“, oder die Gottheit wird zum Partner eines dualistischen Gegensatzes degradiert, und für das religiöse Bewußtsein entsprechend entwertet.

Im Christentum als geläutertem Monotheismus sind diese Trübungen prinzipiell überwunden, wenn sie sich auch in der Christenheit, wie sie tatsächlich ist, ja sogar in christlich sein wollender Theologie je und je wieder einstellen. Wo aber ersteres wirklich erreicht ist, da tritt in und mit dem schlechthinigen A. G. sofort auch die dem menschlichen Geiste eigene Kausalvorstellung in

schlechthin einheitlicher und definitiver Art in Wirksamkeit, und die unendliche Macht erscheint als die ausnahmslos alles außer ihr vorhandene Dasein begründende, einzige wahrhaft schöpferische Kausalität. Doch tritt diese Vorstellungsweise hier noch in naiv beschränkter Beziehung auf das persönliche Interesse des religiösen Subjekts hervor; eben deshalb aber wird sie auch ohne irgend welche Bedenken über die Berechtigung ihres Gebrauchs für diesen Fall angewandt, und der Christ setzt „kraft seines religiösen Bewußtseins“, nicht etwa kraft einer theoretischen oder gar philosophischen Überlegung Gott als Ursächlichkeit, nach Analogie seiner eigenen, ihm aus Selbsterfahrung bekannten Ursächlichkeit. Gott ist ihm der, „welcher Himmel und Erde gemacht hat“.

3. Gott als Geist. Damit ist schon die zweite Grundaussage des christlichen Bewußtseins, daß Gott eine geistige Macht sei, gegeben, übrigens wieder ihm mit allem religiösen Bewußtsein gemeinsam: Der Mensch setzt die Macht, von der er sich abhängig fühlt, schon deshalb stets als eine ihm wesensverwandte, weil er sie in Beziehung auf ihn selbst handeln sieht. Solange er über sein eigenes Geistsein im Unterschied von allem körperlich erscheinenden Dasein noch nicht zur Klarheit gekommen ist, kann er zwar auch die Vorstellung der geistigen Gottheit nicht klar vollziehen. Instinktiv tut er es aber in gewissem Maße immer schon von vornherein. Nur erscheint die Geistigkeit ihm nicht als eine spezifische Eigentümlichkeit der Gottheit, solange er überhaupt alles naiv beseelt, oder auch solange ihm Körperlichkeit zum Wesen alles lebenden Daseins gehört; beides läßt ihn noch nicht dazu kommen, sich über das eigentümliche Wesen des Geistes Rechenschaft zu geben. In den niederen Naturreligionen wirkt dies dahin, daß für das religiöse Vorstellen die Gottheit ihre Tätigkeit noch wesentlich in der Bewirkung gewisser physischer Vorgänge erschöpft, die zwar auf einen, sich darin kundgebenden Willen zurückgeführt werden, mithin zwar auf eine geistige Ursache, die jedoch noch ganz in ihnen aufgeht, nicht aber über sie hinausragt. Dies letztere indes ist bereits der Fall, wenn sich in den mythologischen Religionen die religiöse Vorstellung schon zur Menschenähnlichkeit der Gottheiten erhebt, im Monotheismus aber endlich zur Geistigkeit der Gottheit im vollen, wenn auch nicht streng philosophischen Sinn; denn bekanntlich spielt auch die körperliche Seite des Anthropomorphismus in der alttesta-

mentlichen wie populär-christlichen Gottesvorstellung noch eine bedeutsame Rolle. Gleichwohl tritt schon dort das Verbot des Gottesbildes korrigierend ein, und überhaupt bildet sich im biblischen und christlichen Monotheismus ein lebhaftes Gefühl für die Würde höchsten geistigen Seins heraus, welches eine Parallelisierung mit philosophischer Befriedigung des gleichen Postulats wohl verträgt. Daher alles, was mit dieser Würde nicht vereinbar erscheint, von der Gottheit ferngehalten und weggedacht wird, worin sichtlich das dem Menschen innewohnende Normbewußtsein sich geltend macht, und die Gottheit zum Gegenstand höchster, — und zwar wirklicher — „Werturteile“ wird. Nur zu einem Gott, über den solche Urteile möglich sind, will der Christ in einem religiösen Verhältnis stehen; nur ihm erkennt er die volle göttliche Überlegenheit zu. Doch ist diese hier stets zugrundeliegende Tendenz bezüglich ihrer wirklichen Vollziehung immer abhängig von dem Maß des eigenen geistigen Reifezustandes des religiösen Subjekts. Aber auch auf dem niedersten Geistesniveau innerhalb des Christentums — dem des Kindes oder des gemeinen Mannes — werden Gott mindestens alle die geistigen Eigenschaften beigelegt, deren der Mensch sich selbst bewußt ist, und diese in höchster Steigerung.

Vor allem im Gebetsverkehr, der nur unter Voraussetzung geistiger Gegenwart und Allwissenheit Gottes möglich ist, als geistige Macht erfahren, ist Gott nun ferner für den Monotheisten derjenige, von dem alles, was in der Endlichkeit das Gepräge des Geistes trägt, herrührt. Dabei freilich reflektiert das naive religiöse, auch christliche, Bewußtsein zunächst nicht so sehr auf das Geisteswesen des Menschen selbst, um Gott in den Gesetzen von dessen Betätigung sich bezeugen zu sehen — auf diese Gesetze wird auch das christliche Bewußtsein lange Zeit nur teilweise und erst bei sehr ausgebildeter Reflexion religiös aufmerksam — abgesehen selbstverständlich von der sittlichen Norm, deren Bewußtwerden ja für das Christentum konstitutiv ist. Vor allem aber geht dem Christen, kraft der innerlich erlebten unmittelbaren Offenbarung der Blick auf für die Geistigkeit des Waltens Gottes in der Umgebungswelt. Sie wird ihm eine mittelbare Offenbarung über Wesen und Wirken seines Gottes. Gott wäre nicht der, als welcher er dem religiösen Subjekt innerlich gewiß geworden, wenn all das, was in der Naturwelt auf Ordnung und Zweckmäßigkeit hindeutet, anderswo seinen Ursprung hätte, als in ihm. Ebenso unbedenklich, wie den

Begriff der Kausalität überhaupt, bringt das christliche Bewußtsein auch den höheren Begriff der geistig lebendigen Willens-Kausalität, den der teleologischen Kausalität im Zweckbegriff mit Gott in Verbindung. Denn der teleologische Vorsehungsglaube ist dem religiösen Bewußtsein so natürlich, daß es ohne ihn nicht bestehen kann.

§ 16. Kraft seines religiösen Bewußtseins weiß sich der Christ schlechthin abhängig von Gott als der unendlichen, geistigen und heiligen Macht, welche das Gute als ihren Zweck will, und in ihm als dem höchsten in sich selbst feststehenden Werte ihr eignes vollkommenes Wesen mitteilt, daher seine Verwirklichung in der ganzen Endlichkeit sicher durchführt und eben deshalb als gerechte die bewußte und gewollte Schädigung desselben als Sünde vernichtend strafft.

1. Gott als heilige Macht. Das christliche Bewußtsein befindet sich hier schon auf dem ihm besonders eigenen Boden. Denn es beruht auf der vollendeten Vereinigung des religiösen mit dem sittlichen Bewußtsein. In dem „soll“ des sittlichen Bewußtseins erkennt hier der Mensch dieselbe überlegene Macht wieder, von der er schon stets seine gesamte Existenz abhängig fühlte. Sein religiöses A. G. dehnt sich mit über sein sittliches Bewußtsein aus. Von jenem aus wird ihm jetzt die Gewissensstimme und damit das maßgebende Gesetz seines geistigen Daseins selbst, zu einer mittelbaren Offenbarung des Wesens Gottes. Er postuliert auf Grund dieser sittlich-religiösen Erfahrung, daß in Gott die höchste Instanz für das Urteil über Gut und Böse gegeben sei; und von seiner sittlichen Selbsterfahrung aus, in welcher sich Gutes und Böses, das sittliche Sollen und die Neigung zur Renitenz dawider, gegenüberstehen, setzt er Gott als den, der als heiliger einerseits vollkommen gut ist, das ist, was der Mensch sein zu sollen sich bewußt ist, andererseits das Böse haßt und verabscheut, d. h. schlechthin von sich ausschließt. Alles das liegt im sittlich-religiös gefaßten Sinn des Prädikates „heilig“ (dessen Vorstufe die gleichfalls Ausschließung alles „Profanen“ von der Gottheit fordernde sinnlich-religiöse Bedeutung dieses Prädikates ist).

Ferner aber schließt sich für das sittlich-religiöse Bewußtsein auch die mittelbare Offenbarung in der Welt weiter und tiefer auf. Aller Ordnung und Zweckmäßigkeit liegt als höchster und letzter Zweck die Verwirklichung des Guten zugrunde, und auf ihn ist sie schließlich allein bezogen, hat in ihm allein ihre Berechtigung. Denn dem Gewissen steht das Gute als der in sich selbst ruhende Wert fest. Mit diesem kann aber Gott, als die unendliche geistige Ursache von Allem nur solidarisch sein. Sein eignes Wesen muß in diesem höchsten Wertvollen ausgedrückt sein; auf dieses muß er daher auch in seiner ganzen Wirksamkeit gerichtet sein. Zur vollen Ausprägung und Offenbarung desselben muß alles, Naturwelt wie Geisteswelt, berufen sein. Die zunehmende Durchgeistigung der Natur, wie endlich die in der Geschichte sich vollziehende Geistesentwicklung der Menschheit werden gleichmäßig zur Offenbarung dieser höchsten göttlichen Zweckmäßigkeit.

2. Gottes Gerechtigkeit. Eben hier aber entwickelt sich die Kehrseite des christlich-sittlichen Bewußtseins: das Sündenbewußtsein, gegenüber dem Gesetze im Gewissen erwacht, ist in ihm als bleibende Voraussetzung, ja als konstitutives Moment enthalten. Unter dem Eindruck seiner eigenen, von ihm selbst gemißbilligten Sünde postuliert der Christ als Konsequenz von Gottes Heiligkeit, gegenüber der in der Menschheit hervortretenden Sünde seine Gerechtigkeit, deren strafende (nicht deren lohnende) Seite der Christ als den notwendigen Erweis von Gottes auf das Gute als Ziel gerichteten Zweckmäßigkeit betrachtet; „gerecht“, als gegen das bewußt widergöttliche, weil widersittliche Wollen gerichtet; dieses, d. i. aber die Sünde, ist ihm das Objekt der absolut vernichtenden Reaktion Gottes.

§ 17. Kraft seines religiösen Bewußtseins weiß sich der Christ abhängig von dem weil heiligen, darum auch erlösenden Gott, dessen Gerechtigkeit wohl die Sünde, nicht aber den Sünder vernichtet, den sie vielmehr zum Erkennen und Bekennen seiner Schuld bringt, schon dadurch aber auch der Erlösung entgegenführt, welche die vergebende und neuschaffende göttliche Gnade vollendet, indem sie den Menschen zur Lebensgemeinschaft mit Gott erhebt, und so die Verwirklichung des höchsten Weltzweckes eben dadurch sicherstellt, daß sie dem Menschen

in und mit dieser Gottesgemeinschaft auch die Erreichung seiner höchsten, d. h. seiner sittlichen Bestimmung verbürgt.

Mit diesen Aussagen spricht sich das christliche Bewußtsein endlich über seinen innersten Kern, das „christliche Prinzip“ aus. Denn handelte es sich zuletzt (§ 16) um die Aussagen des im christlichen vorausgesetzten sittlichen Bewußtseins, so sind hier die höchsten Aussagen des eigentlichen christlichen Heilsbewußtseins, aber nur die über Gott, auf ihre Grundzüge gebracht. Die Lösung des Widerspruchs, in welchem die Gnade nach christlicher, zur Gerechtigkeit nach gesetzlicher Auffassung steht, ist dabei vor allem beachtenswert. Dieser Widerspruch enthält das tiefste Problem des sittlich-religiösen Bewußtseins; und seine unmittelbar praktische Lösung, die der Christ zu besitzen und zu genießen überzeugt ist, macht das eigentliche Wesen, aber auch die eigenartige Paradoxie seines religiösen Bewußtseins aus. Diesem ist Gott als die Liebe offenbar geworden, welche ihre höchsten Zwecke dadurch zu erreichen weiß, daß sie den Menschen, der für dieselben bestimmt ist, diese seine Bestimmung erkennt, und seines Abstandes von diesem Ziel als seiner Schuld und Sünde innegeworden ist, nicht seiner so als unzureichend enthüllten endlichen Kraft überläßt, und als unrein von sich stößt, sondern ihn vielmehr in ihre Lebensgemeinschaft aufnimmt, als Kraft seines sittlichen Wollens in ihn eingeht, und ihm so eine Vorwärtsbewegung auf sein Ziel hin positiv ermöglicht. Der innerste Nerv des christlichen Bewußtseins, und seine spezifisch christliche Eigenart, von deren Wirklichkeit das Wirklichwerden des Guten, das Aktuellwerden der sittlichen Anlage im Menschen entscheidend bedingt ist, das ist nun eben sein Eintritt in die Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Vater, die „Kindschaft bei Gott“. Dieses Verhältnis vollzieht der Christ als ein unbezweifelbar persönliches, in einem innigen geistigen Wechselverkehr bestehendes, zu welchem ihn, unbeschadet seiner Abhängigkeit, Gottes Liebe berechtigt und erhebt. Daher ergibt sich hier, aus diesem Wechselverkehr für das christliche Bewußtsein vor allem die „Erfahrung“ von Gott als dem persönlichen. Der wirkliche Vollzug des christlichen Bewußtseins, das eigentliche, lebendige christlich-religiöse Innenleben hängt hieran, damit aber

zugleich auch der Erfolg des Christentums für die Erreichung des sittlichen Zweckes. Dieser wird garantiert nur durch die Gewalt der Motive, welche sich dem Christen in seinem Verhältnis zu Gott aus dem persönlichen Wechselverkehr mit ihm ergeben; und sie sind ganz spezifischer Natur.

Gewiß ist eine sittliche Charakterstärkung auch möglich durch Motive anderer Art und anderen Ursprungs; freilich werden sie um jene Wirkung endgültig auszuüben, immer irgendwie religiöser Natur sein, d. h. aus dem erlebten Verhältnis zu einem Unbedingten entspringen müssen. Gestaltet sich dies Erlebnis zu wirklichem Gottesbewußtsein, so kann dies sicher auch in seiner gesetzesreligiösen Form jene Wirkung äußern; da aber hierbei ein eigentlich persönliches Wechselverhältnis entweder deistisch unausgebildet, oder eudämonistisch infiziert bleibt, so gedeiht es auch nicht zu der unsinnlichen Reinheit der christlichen Motive. Bei pantheistisch-mystischer Gestaltung des Gottesbewußtseins sind — man denke an Spinoza's „amor dei intellectualis“ — gewiß hohe sittliche Erfolge besonders quietistisch-negativer Natur möglich. Aber das christliche Prinzip erweist sich doch als das dem Wesen des Menschen am meisten, ja, schlechthin entsprechende, wenn es gilt, die sittliche Selbstkritik aufs höchste zu spannen, das sittliche Wollen zu freudiger und nachhaltiger Energie zu erheben, und der Erlösung zu einem wirklichen sittlichen Können entgegenzuführen.

Kapitel II. Der Gottesbegriff des wissenschaftlichen Bewußtseins.

A. Das Dasein Gottes.

1. Gottesbeweise überhaupt.

§ 18. Das wissenschaftliche Bewußtsein, sowohl in der Menschheit überhaupt wie auch innerhalb der Christenheit später entstanden als das religiöse, nimmt als philosophisches die Gottesidee aus jenem auf, jedoch lediglich im theoretischen Interesse, und hat daher naturgemäß das Bedürfnis, sie auch selbständig abzuleiten und zu gestalten, wodurch es dann zum Bemühen um Beweise für das Dasein Gottes geführt wird; während es als theologisches sich erst durch besondere Umstände zu dem gleichen Bemühen veranlaßt sieht.

1. Die „Gottesbeweise“ in Philosophie und Theologie. Nachdem oben festgestellt ist, daß das aktuelle religiöse Bewußtsein ein Bedürfnis nach Beweisen für das Dasein Gottes seiner Natur nach gar nicht fühlen kann, scheint dem doch die Tatsache zu widersprechen, daß die Geschichte nicht bloß der Philosophie, sondern auch die der Theologie von vielfachem Bemühen um „Gottesbeweise“ zu berichten weiß. Allein einerseits ist das wissenschaftliche Bewußtsein als philosophisches vom religiösen wohl zu unterscheiden, andererseits ist bezüglich der Theologie, welche das religiöse Bewußtsein ja freilich involviert, noch näher festzustellen, in welcher Lage sie war, und in welchen Beziehungen sie stand, wenn auch sie das Bedürfnis nach Beweisen für Gottes Dasein fühlte, und sich um die Führung derselben bemühte.

Was zunächst das philosophische Bewußtsein betrifft, so fand es, als es in Gestalt der griechischen Philosophie im Bereich der europäischen Geistesentwicklung zuerst auftrat, das weit ältere religiöse Bewußtsein und mit demselben die Gottesidee selbstverständlich bereits vor. War die letztere aber hier, unter entscheidender Mitwirkung praktischer Lebensinteressen spontan entstanden, so nahm das wissenschaftliche Bewußtsein zu ihr sofort eine besondere Stellung ein: sie erregte sein theoretisches Interesse. Denn zunächst hing es mit dem religiösen noch allzusehr zusammen, als daß es hätte geneigt sein sollen, der Gottesidee als solcher ablehnend gegenüberzutreten; wohl aber fühlte es sich alsbald aufgefordert, sie kritisch zu reinigen und sie in den rein theoretischen Zusammenhang seiner wissenschaftlichen Erforschung der letzten Gründe und Gesetze des Daseins hereinzuziehen, und bei der Freiheit, welcher es sich in seinem Verhältnis zu einer Religion ohne Hierarchie und Dogma erfreute, gestaltete sie es vielfach so sehr um, daß das religiöse Volksbewußtsein sein Eigentum in dieser neuen Gestalt oft genug nicht wieder erkannte, und dann gelegentlich allerdings zur Opposition erregt werden konnte. Meistens aber konnte die Philosophie, statt sich verpflichtet zu fühlen, die Gottesidee des Volksglaubens, über ihre Anerkennung als ehrwürdige Tradition und als Staatsgesetz hinaus, zu rechtfertigen und durch „Beweise zu stützen“ — vielmehr das Verhalten freier Wissenschaft befolgen: auf eigenen Wegen zu suchen und auszugestalten was den Anspruch erheben durfte, der Gottesidee der Überlieferung zu entsprechen, damit aber auch zugleich die tiefere Wahrheit in ihrer

dort noch sehr unvollkommenen Vorstellungsform zu enthüllen, und so ihren geistigen Gehalt in reinerer Gestalt darzubieten. So gelangten die Eleaten, von ihrer Kritik des volkstümlichen Götterglaubens aus, schließlich zu ihrem Begriff des ewig-unveränderlichen Seins, Heraklit zu seinem den Fluß der Dinge konstant beherrschenden „Logos“, Anaxagoras zum Begriff des die Welt bewegenden und beseelenden νοῦς; Plato auf dem Wege seiner Dialektik zur Idee des Guten, Aristoteles im Zusammenhang seiner Metaphysik zum Begriff der „reinen Form“, die Stoiker zur Konzeption ihrer durch den Logos sich zur Welt gestaltenden Gott-Materie, die Neuplatoniker zu ihrem abstrakten Begriff des schlechthin transzendenten höchsten „Seienden“.

Ganz anders wurde die Lage, als das wissenschaftliche Bewußtsein zur Theologie wurde, nachdem das Christentum dem religiösen Bewußtsein eine neue Gestalt gegeben hatte. In ihm nahm eine Gottesidee die herrschende Stellung ein, welche einerseits weitgehenden Ansprüchen des wissenschaftlichen Bewußtseins genügen konnte, andererseits aber auch Seiten aufwies, welche aus den tiefgreifendsten Motiven religionsgeschichtlicher Entwicklung herstammten, und von der Auffassungsweise der die Zeit beherrschenden Philosophie — sowohl der stoischen als der weitergebildeten platonischen — charakteristisch abwichen. Diese Gottesidee des sittlich-religiösen Monotheismus wurde für die christliche Theologie in der Tat eine ihrem religiösen Bewußtsein ein für alle Mal unerschütterlich feststehende Position, deren Wesensinhalt vor dem eigenen Bewußtsein zu möglicher Klarheit wissenschaftlich zu entfalten sie zwar unablässig bemüht war, deren Wahrheit zu beweisen aber sie für sich selbst kein Bedürfnis fühlen konnte.

Allein sie machte sehr bald schon die Erfahrung, daß zu unterscheiden sei zwischen dem Beweisen für sich selbst und dem Beweisen für andere, und daß, wo zu ersterem gar kein Bedürfnis drängt, zu letzterem die gegebene Lage doch geradezu zwingen kann. Wollte das Christentum und mit ihm die zu seiner Vertretung, Aufrechterhaltung und Verbreitung berufene Theologie im Kampf der höchsten geistigen Zeitströmungen sich behaupten, so durften sie sich der Aufgabe nicht entziehen, „allezeit bereit zu sein zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in Euch ist“ (1. Petr. 3, 15): „ἔτοιμοι αἰεὶ πρὸς ἀπολογία“. Und diesem Verlangen hat die Patristik von ihren Anfängen in den Werken

der „Apologeten“ an, auch durch „Gottesbeweise für andere“ allezeit Rechnung zu tragen gesucht.

Später brachte aber die besondere Lage der Scholastik der Theologie das Bedürfnis zum Bewußtsein, gerade auch für sich selbst nach Gottesbeweisen zu suchen. Denn sie wollte, nach einer langen Zeit bloß rezeptiven Fürwahrhaltens, dieses endlich auch vor sich selbst wissenschaftlich rechtfertigen, endlich auch die im positiven Kirchendogma bisher bloß gläubig vorausgesetzte Wahrheit selbst wirklich erkennen, und derjenige, welcher um der Klarheit willen, mit der er diese Forderung stellte, mit Recht als der Begründer der klassischen Scholastik gilt, Anselm, er ist bezeichnenderweise auch der, welcher am energischsten sofort mit der Konstruktion der Gottesbeweise einsetzte.

Daß sich freilich die Scholastik auch in der Behandlung dieser Frage zur Pseudowissenschaft, d. h. zur Wissenschaft mit vorgezeichnetem und unbedingt zu erstrebendem und zu erreichendem Resultat entwickeln mußte, ergibt sich schon daraus, daß ihr die Gottesidee aus der altchristlichen Tradition heraus nur in ganz bestimmter — auch von Trinitätslehre und anderen Zutaten abgesehen — ganz bestimmter Form zugekommen war, und von ihr in dieser auch vertreten und bewiesen sein wollte. Zwar fiel die Scholastik hinsichtlich ihrer undurchführbaren Aufgabe am kirchlichen Dogma einer zunehmenden Resignation anheim, und bekundete dieselbe alsbald dadurch, daß sie die Glaubensartikel unterschied in solche, welche auch der natürlichen Vernunft, und in solche, welche dem Menschen nur durch Lehroffenbarung zugänglich seien. Unter jene reihte sie dann auch das „Dasein Gottes“ ein. Aber sie erachtete sich dabei doch wesentlich an die Betonung der göttlichen Transzendenz gebunden, wie sie dem altchristlichen Supranaturalismus eigen geworden war, und wollte gleich ihm diese Transzendenz nur durch das dogmatisch versicherte Ereignis der Menschwerdung Gottes ergänzt und überwunden sehen: und so gewann ihr doch auch der Gottesbegriff an sich jene Fremdheit für das menschliche Bewußtsein, die das letztere darauf zu verweisen schien, sich seiner nur vergewissern zu können auf dem umständlichen Wege des indirekten, diskursiven Erkennens, d. h. durch den logischen Schluß von erfahrungsmäßig gegebenen Prämissen aus. Davon macht ja selbst der ontologische Beweis in Anselmscher Form keine Ausnahme, sofern er in der Gottesidee unserer Vernunft nicht die

Wirkung einer Wesens-Immanenz Gottes, und damit die unmittelbare Bekundung seiner Existenz sieht, sondern nur ein Symptom unseres Geisteslebens, welches auf seine Existenz zu schließen erlaube, resp. gebiete.

Wenn nun auch die, das Erbe der Scholastik antretende neuere Philosophie die Fesseln der bisherigen Gebundenheit des Denkens sprengte, und wieder, wie das Altertum die freie Gestaltung eigener Forschungsergebnisse an ihre Stelle treten ließ: in der Gottesfrage ist doch auch für sie material die altchristliche Theologie und damit auch formal die Position der Scholastik noch maßgebend geblieben. Denn solange sie theistisch blieb und die Wege des Pantheismus und Materialismus noch nicht einschlug, solange behielt auch ihr Gottesbegriff das supranaturalistische Gepräge einseitiger Transzendenz; ja sie verlieh diesem Gepräge in der Vorstellung des Deismus vom weltfernen Gott noch eine neue verschärfte Form, daher sie auch weder in ihrer empiristischen noch in ihrer rationalen Richtung der altüberkommenen Vorstellung von einer im Christentum gegebenen Lehroffenbarung den Abschied zu geben wagte, sondern ihr in der einen oder anderen Form zuzustimmen fortfuhr. Und wenn die rationale Richtung trotzdem das Dasein und Wesen Gottes und sein — von Spinoza abgesehen — äußerlich gedachtes Verhältnis zur Welt in vorwiegend theoretischem Interesse als metaphysische Probleme behandelte und verhandelte, so legte doch auch sie — gleich dem englischen Deismus und dem Locke'schen Empirismus — ein besonderes Gewicht darauf, daß sie mit ihrer auf eigenen Wegen gewonnenen und ausgestalteten Gottesidee in allem Wesentlichen mit der „geoffenbarten“ Gottesidee zusammentreffe, und für dieselbe jetzt nur auch noch den wissenschaftlichen Unterbau geliefert habe. So blieb vor allem das Dasein Gottes doch eine im menschlichen Gemeinschaftsleben zunächst nur gläubig angenommene und anerkannte These, für welche dann die Philosophie in ihrer Weise die Rechtfertigung zu erbringen sich bemühte. Es braucht hier nur an Cartesius, Leibniz und Wolff als die vorkantischen Hauptrepräsentanten erinnert zu werden.

Diesen Bemühungen gegenüber verhielt sich die protestantische Theologie, so lange und so weit sie orthodox blieb, nur teilweise zustimmend. Einmal entging es ihr nicht, daß die Philosophie an der Frage nach Gottes Dasein eben doch nur das

theoretische Interesse nahm, mit den Beweisen für dasselbe ihr metaphysisches Lehrgebäude zum intellektuell befriedigenden Abschluß zu bringen; ferner aber: ihrerseits mit dem ganzen beziehungsreichen und für die gesamte innere Entwicklung des Menschen entscheidend wichtigen Inhalt des christlich-religiösen Bewußtseins erfüllt, ja, sich selbst in alleinigem Besitz des rein-christlichen Prinzips, oder des Evangeliums wissend, sah sie sehr wohl, daß die durch indirektes Erkennen oder durch logischen Beweis erzielte intellektuelle Überzeugung von Gottes Dasein noch entfernt keine Garantie gibt für das Entstehen eines wirklich religiösen Innenlebens, oder für das Aktuellwerden einer persönlichen Verhältnisbeziehung zu diesem Gott. Endlich entging ihr auch nicht, daß das Vorgeben der Philosophie, in der Deduktion ihres Gottesbegriffs mit dem der „Offenbarung“, d. h. eben dem der kirchlichen Theologie völlig zusammen zu treffen, doch nicht ohne weiteres der Wahrheit gemäß sei, daß vielmehr, nicht bloß im Hinblick auf den „Atheisten“ Spinoza, sondern auch im Hinblick auf andere philosophische Systeme erhebliche Differenzen sich herausstellten. Wenn sie sich dennoch gegen die Gottesbeweise nicht einfach ablehnend verhielt, so geschah es, weil sie, wie die Scholastik, auch die natürliche Vernunft noch für fähig hielt, wenigstens die Existenz Gottes zu erkennen und sich der Gründe dieses Erkennens bewußt zu werden. Aber nötig fand sie ein solches Beweisverfahren nicht. Dafür berief sie sich dann zwar auch auf die Natur des religiösen Bewußtseins — die ihr jedoch noch nicht psychologisch durchsichtig war — vor allem aber auf die in der Schrift vorliegende Lehroffenbarung. Und diese erschien ihr vollends unentbehrlich — zwar nicht für die Erkenntnis, aber jedenfalls — für die Kunde des Menschen von Geheimnissen wie Trinität, Menschwerdung und anderem.

Allmählich aber begann die protestantische Theologie sich der Beeinflussung durch die neue zeitgenössische Philosophie zu öffnen, während zugleich ihr religiöses Bewußtsein in jener Zeit nüchternen Reflektierens seine frische Unmittelbarkeit und innere Sicherheit einbüßte, und damit auch die Einsicht in das Wesen des christlichen Prinzips sich ihr verdunkelte. Indem vielmehr auch für sie die Beziehung des Menschen zu Gott mehr und mehr den Charakter eines moralistisch gesetzlichen, auf eudämonistischer und logischer Erwägung beruhenden Kalküls annahm, verlor sie einerseits das

Verständnis für die tieferen religiös-sittlichen Motive des alten Dogmas und unterzog sie andererseits seine veralteten Formen einer um so rückhaltloseren, freilich intellektuell berechtigten Kritik. Das so im religiösen Bewußtseinsinhalt entstehende Vakuum aber fand seine Ausfüllung durch Herübernahme der von der Philosophie für nötig und möglich erachteten logischen Vermittelungen der religiösen Überzeugungen, und so fanden denn auch die Gottesbeweise bei der leibniz-wolffisch beeinflussten Aufklärungstheologie Anerkennung und Nachahmung. Sie war eben dieser Beweise wieder bedürftig geworden, sowohl für sich selbst, als auch für andere.

2. Das bleibende Bedürfnis nach Gottesbeweisen.

Es ist nun freilich sehr wenig angebracht, um dieser Tatsache willen in die unter den heutigen Theologen landläufig gewordene Geringschätzung der Aufklärungstheologie einzustimmen. Der Hinweis auf ihre Unzureichendheit ist trivial geworden, und allzu sehr wird dabei sowohl das spezifisch intellektuell-theologische Recht und Verdienst ihrer Kritik am orthodoxen Dogma verkannt, als auch übersehen, daß die uns bedauerlich erscheinende Gestaltung ihres christlichen Bewußtseins diese höchst notwendige Kritik unter den gegebenen Umständen geradezu erst möglich gemacht hat. Um diese Kritik zu vollziehen, mußte diese Theologie dem überkommenen Christentum auch religiös zunächst ferner treten, und sie stellt darum eine Entwicklungsphase des protestantischen religiösen Lebens dar, deren providentielle Herbeiführung oder Zulassung uns im Blick auf die gesamte nachreformatorische Zeit nicht zweifelhaft sein sollte.

Was aber speziell das hier in Rede stehende eigne Bedürfnis nach Beweisen für Gottes Dasein betrifft, so war die Lage jener Theologie lediglich wieder diejenige, wie sie für die Philosophie immer und überhaupt besteht, aber auch eine solche, wie sie für jeden Theologen im Verlaufe seiner individuellen Entwicklung eintreten kann. Und in solcher Lage jenes Bedürfnis nicht anerkennen und seine Befriedigung auch nicht einmal versuchen zu wollen, sie vielmehr unter sehr fragwürdigen erkenntniskritischen Vorwänden, oder gar im blinden Glauben an eine große erkenntniskritische Autorität für unmöglich zu erklären, das führt in der Philosophie in skeptische Leere oder zu unwissenschaftlichen Aus-

helfen, in der Theologie aber zu ernster Gefährdung des eigenen wie des fremden religiösen Bewußtseins.

Und welches ist diese Lage? Nun eben die, daß das religiöse Bewußtsein sein so gewichtiges Votum in der Frage nach Gottes Dasein entweder noch nicht abgeben darf, oder nicht mehr abzugeben vermag, sei es, daß es selbst versagt, sei es, daß es mit seiner Aussage keinen Eindruck mehr macht, weil sein Recht zu derselben den Gegnern nicht mehr einleuchtet. Das erstere, daß es vorerst zum Schweigen verurteilt wird, ist normalerweise der Fall in der Philosophie; es geschieht hier aus wissenschaftlich-methodischen Gründen; denn erst nach sehr gründlicher erkenntnistheoretischer Vorerwägung und nach umfassender Sichtung des uns überhaupt gegebenen Erkenntnismaterials kann und darf die Philosophie schließlich dahin gelangen, die konstanten Bewußtseinstatsachen des menschlichen Geisteslebens als entscheidende Instanzen für metaphysische Fragen, wie die nach Gottes Dasein es ist, zu wissenschaftlich berechtigter Geltung zu bringen; und unter ihnen wird dann eine Philosophie, welche ihren Erwägungen den uns gegebenen Tatbestand nicht in einseitiger Beschränkung, sondern vollständig zugrunde legen will, auch die Tatsache des religiösen Bewußtseins nicht übersehen, sondern richtig würdigen und spekulativ verwerten.

Der Theologe wird, im Unterschied von diesem Verfahren, normalerweise von seinem religiösen Bewußtsein her das demselben immanente Gottesbewußtsein schon mitbringen. Aber gerade wenn es in ihm mit voller Stärke funktioniert, wird er, sobald er wissenschaftlich-theologisch verfahren will, sich über Wesen und Tragweite der Aussagen, wie seines Bewußtseins überhaupt, so vollends seines religiösen und christlichen Bewußtseins Rechenschaft zu geben haben, wie es die „Grundlegung der Dogmatik“ in ihrem zweiten religionswissenschaftlichen Teile zu tun sich bemüht. Sie muß dann freilich auch das Objekt dieser Untersuchung, das religiöse Bewußtsein in seiner normalen Verfassung als gegeben vorfinden, um es überhaupt analysieren und wissenschaftlich würdigen zu können.

Allein hier kann nun eben der oben angenommene zweite Fall eintreten, wie er in der Aufklärungszeit wirklich eingetreten war, daß das religiöse Bewußtsein nicht mehr normal funktioniert. Der Theologe, dem dies begegnet — und keiner von uns ist dagegen absolut gesichert — sieht sich dann, was die Gottes-Probleme be-

trifft, auf die Wege der Philosophie verwiesen, wenn er die in ihm selbst eingetretene Krisis in ehrlicher und wahrhaft wissenschaftlicher Weise überwinden will. Es tritt für ihn selbst das Bedürfnis nach Beweisen für das Dasein Gottes ein. Ihm ist eben das Dasein Gottes aus einer ihm innerlich evidenten Gewißheit zu einem Problem geworden, dessen Lösung nur von wissenschaftlicher Erwägung erhofft werden kann. Und ist der Philosoph durch das Wesen seiner Wissenschaft geradezu verpflichtet, auch dieser Frage so und nicht anders gegenüberzutreten, so gerät der Theologe, dessen religiöses Bewußtsein nicht deutlich mehr redet, einfach in die gleiche Lage. Erfasst er diese nicht mit dem ganzen Ernst und der ganzen Hingabe, die sie verlangt, so versäumt er die ihm obliegende Pflicht, über den Wahrheitswert seines dermaligen Bewußtseins-Zustandes sich klar zu werden. Und wenn auch Gottesbeweise noch nicht geeignet sind, religiöses Bewußtsein hervorzurufen, so ist doch ihr Gelingen sicher ebenso imstande, ein wankendes wieder zum Selbstvertrauen zurückzuführen, wie ihr Mißlingen oder ihre skeptische Verdächtigung das religiöse Bewußtsein in solcher Lage noch weiter schwächen und dauernd gefährden wird.

Aber auch bei allem Vertrauen zu den Aussagen eines in ihm intakt gebliebenen und normal funktionierenden religiösen Bewußtseins, welches für ihn das Bedürfnis nach Gottesbeweisen nicht entstehen läßt, ist und bleibt doch der Theologe stets in der Lage, in der die Theologie sich immer sah, und der sie auch allzeit Rechnung getragen hat, andern gegenüber, in denen das religiöse Bewußtsein noch nicht, oder nicht mehr fungiert, das Recht des Gottesglaubens in der Weise zu vertreten, wie es in solchem Falle geschehen muß: nämlich es von solchen Grundlagen aus, die auch Nichtreligiöse anerkennen müssen, zu „beweisen“ und so nicht nur die eigne Position vor ihnen wissenschaftlich zu rechtfertigen, sondern auch in ihnen selbst zunächst intellektuell eine analoge Überzeugung zu wecken. Diese führt dann zwar, wie schon oben bemerkt, für sich allein keineswegs auch schon „Religion“ herbei — dazu fehlt noch viel —; sie kann aber allerdings sehr dazu beitragen, daß, wenn es in ihnen aus ihrer eigenen Lebenserfahrung heraus zur Religion kommen will, dieser Vorgang in ihrem Denken keinem Hinderniß mehr begegnet. Freilich wird zu solchem Dienst an ihnen nur der Theologe befähigt und berufen sein, der für sich selbst bereits wissenschaftlich sowohl darüber zur Klarheit

gekommen ist, weshalb sein religiöses Bewußtsein jenes Vertrauen verdient, das er seinen Aussagen schenkt, als auch darüber, wie weit noch andere im Gesichtskreise unseres Erkennens gelegenen Instanzen seine Aussagen bestätigen, und deshalb auch für sich schon den Gottesbeweis ermöglichen.

Aus all diesen Gründen verlangt die philosophische Gewinnung und Gestaltung des Gottesbegriffs, d. h. der philosophische Gottesbeweis und die philosophische Fassung des Wesens Gottes einen Ort in einer christlichen Dogmatik, welche schließlich auch den theologischen Gottesbegriff wirklich wissenschaftlich zu gewinnen und auszugestalten gedenkt.

2. Kants Kritik der Gottesbeweise.

§ 19. Die herkömmlich gewordenen Gottesbeweise, der ontologische, kosmologische und teleologische, sind von Kant in der Form, wie sie ihm in Philosophie und Theologie vorzuliegen schienen, von seiner Erkenntnistheorie aus einer Kritik unterzogen worden, welche für weite Kreise der heutigen Philosophie und Theologie — auch solche, die seiner Erkenntnistheorie keineswegs zustimmen, das Unternehmen der Gottesbeweise überhaupt diskreditiert hat, dann aber auch auf Kant's gelegentliche Billigung des „moralischen“ Beweises wie auf seinen eigenen „praktischen“ Beweis ausgedehnt werden sollte.

1. Der ontologische Beweis. Kant's Kritik der drei erstgenannten Gottesbeweise mag hier zunächst, auf ihre Grundzüge zurückgeführt, kurz überblickt werden.

Als charakteristisch ist dabei aber schon gleich hier hervorzuheben, daß Kant diese Kritik mit der des ontologischen Beweises beginnt. Diese lautet aber dahin, daß es unerlaubt sei, aus dem Begriff von einem „allerrealsten Wesen“, den unser Denken sich — sei es mit noch so sehr betonter „Notwendigkeit“ — bilde, auf die Existenz eines entsprechenden Wesens zu schließen. Das tue der ontologische Beweis, indem er es für widersprechend erkläre, dem „allerrealsten Wesen“ mit der Existenz gerade die ihm seinem Begriff nach im eminentesten Sinne zukommende Realität abzusprechen, statt sie ihm als größte Vollkommenheit vielmehr zuzuschreiben. Kant wendet dagegen ein, daß die Existenz nie

unter die Merkmale eines Begriffs gezählt werden dürfe, ihnen daher auch nicht entnommen werden könne; sie könne vielmehr dem mit all seinen Merkmalen schon ausgestatteten Begriff, resp. dem mit all seinen Eigenschaften schon vorgestellten Gegenstande nur als etwas anderes und durchaus neues beigelegt werden, das anderweitig müsse begründet sein.

2. Den kosmologischen Beweis, welcher die Erfahrung vom bedingten endlichen Dasein überhaupt zum Ausgangspunkt nehme und von da auf eine letzte Ursache schließe, widerlegt Kant einerseits von den Ergebnissen seiner tr. Ästhetik aus, nach welchen uns nur raumzeitliche Erscheinung, nicht aber wirkliche Realität in der Erfahrung gegeben ist; nur im Bereiche der Erscheinung sei auch die Verwendung des Kausalitätsbegriffs gestattet, ergebe hier aber lediglich einen regressus in infinitum; diesem aber einen Abschluß durch die Annahme eines Unbedingten geben zu wollen, das sei ein unberechtigter Sprung aus der raumzeitlichen Kausalität auf eine Ursache völlig heterogener Art, also logisch unzulässig und unwirksam. Und dies ist das eigentlich entscheidende Gegenargument. Seiner Einführung sendet Kant freilich eine Erörterung voraus, wonach das betr. Unbedingte, welches der kosmologische Beweis über alle Erfahrung hinausgreifend schließlich zu Hilfe nehme, nichts anderes sein soll als wieder das „allerrealste Wesen“ des ontologischen Beweises, zu dessen unerlaubtem Schluß (vom Begriff auf Existenz) der kosmologische Beweis zurückkehre, nachdem er seinen Ausgang von der Erfahrung nur zum Schein genommen habe, lediglich um eine korrekt logische Erreichung jenes Begriffs des Unbedingten vorzutäuschen.

3. Der teleologische Beweis endlich führe von einer ganz unzulänglichen Erfahrungsgrundlage, nämlich von der nach Analogie menschlichen Kunstwirkens vorgestellten zweckmäßigen „Beschaffenheit“ der Welt aus, bestenfalls nur auf einen geschickten Weltbaumeister, der ein gegebenes Material äußerlich umgestalte, nicht aber auf einen Welterschöpfer, der schon jenem Material eine innere Zweckmäßigkeit verliehen habe; wobei aber erst zu beweisen wäre, daß dem Material diese Zweckmäßigkeit nicht seiner eigenen Natur nach angehören könne.

Auch hier erinnert aber Kant daran, daß die Erfahrung uns nur Erscheinung biete; und ihre stets ins Endlose führende Unüberschbarkeit verbiete jeden Schluß auf eine Abschluß gebende Ursache. Diese Lage, der des kosmologischen Beweises durchaus ähnlich, zwinge auch jetzt dazu, solche Ursache ganz unabhängig von jeder Erfahrung lediglich zu erdenken und dann wieder zum ontologischen Beweise Zuflucht zu nehmen.

4. Der moralische Beweis in seiner gewöhnlichen Form, als Schluß vom sittlichen Gesetz auf einen göttlichen Gesetzgeber wird von Kant innerhalb seiner sonstigen hergehörigen Erörterung nur vorübergehend erwähnt. Er hält dafür, daß derselbe, einem menschlichen Bedürfnis entsprechend, beim kosmologischen Schlußverfahren im Hintergrund stehe, und dessen Eindruck auf das gewöhnliche Bewußtsein hauptsächlich erkläre (Kr. ², 617).

Für Kant selbst kann freilich ein solches Bedürfnis nicht in Frage kommen, da es seiner Überzeugung von der „Autonomie“ der gesetzgebenden Vernunft widerspricht.

Allein auch in seiner Schlußbetrachtung zu den Gottesbeweisen kommt Kant wieder auf die Instanz des moralischen Bewußtseins zurück. Danach bezieht sich die theoretische Erkenntnis auf das was ist, die praktische Erkenntnis auf das was sein soll. Der theoretische Vernunftgebrauch will apriori erkennen, daß (notwendig) etwas sei; der praktische aber, gleichfalls apriori, was geschehen solle. Letzteren Anspruch erkennt Kant an, ersteren nicht; dieser verfällt vielmehr der Kritik seiner tr. Dialektik. Die Gesetze, welche die praktische Vernunft aufstellt, sind dagegen sowohl apriorisch als notwendig; die theoretischen Erkenntnisse mögen ebenfalls unzweifelhaft gewiß sein; indem aber beide bedingt sind, ergibt sich der Unterschied, daß die praktischen Gesetze die Bedingung (das Unbedingte), ohne die ihre verpflichtende („verbindende“) Kraft nicht möglich wäre, als schlechthin notwendig postulieren müssen, während die theoretischen Erkenntnisse ihre Bedingungen beliebig voraussetzen können (S. 661 f.) (wie denn Kant auch schon sehr abschätzig von der „Beliebigkeit“ der Gottesidee des ontologischen Beweises geredet hatte).

Im Hintergrund steht auch hier, daß nach Kant's Überzeugung die „ungezweifelte Gewißheit“ der theoretischen Erkenntnis „dessen was ist“ nur die Erscheinung betrifft, diese aber

bietet für Postulate keine genügende Grundlage, sondern veranlaßt höchstens „beliebige“ Hypothesen. Sie bringt uns eben mit der wahren Realität nicht in Berührung, sondern trennt uns vielmehr von ihr; ersteres tut, wenigstens als sicheres Symptom von unserer Zugehörigkeit zu einer intelligiblen Welt, nur das praktische Vernunftgesetz. Gleichwohl geht die Art, wie er hier sein Vertrauen auf die „Moraltheologie“ (S. 660) bekundet, über das hinaus, was seine Kritik der praktischen Vernunft selbst gestattet. Denn gerade seine „verbindende Kraft“ soll nach dieser das Vernunftgesetz nicht aus der Wahrheit der Postulate ziehen, sondern in sich selber tragen; das Motiv zur Vollziehung des kategorischen Imperativs soll ja eben nur die „Achtung vor seinem Gesetz“, nicht aber der Glaube an die Wahrheit der Postulate sein; dieser tritt vielmehr nur als Ersatz ein für die direkt nicht erreichbare theoretische Erkenntnis des Transzendenten.

5. Was endlich Kant's eignen moralischen Gottesbeweis oder seinen Postulatenbeweis in seiner Kritik der praktischen Vernunft betrifft, so verzichtet Kant dabei auf eine eigentlich wissenschaftliche Gewinnung und Gestaltung des Gottesbegriffs bekanntlich ausdrücklich, und leitet das Recht, wissenschaftlich unvollziehbare Begriffe zu bilden, aus der besonderen Natur der praktischen Daten ab, welche die Vernunft in sich vorfinde. Allein auch so verwickelt sich seine Beweisführung mit seinen eigenen ethischen Voraussetzungen in Konflikte, aus denen er teils überhaupt nicht, teils auf sehr seltsame Weise den Ausweg findet. Sein Schluß lautet nämlich: der kategorische Imperativ postuliere ein höchstes Wesen, welches einerseits in unbedingter Weise die sittliche Würdigkeit des Menschen fordere, andererseits aber auch dessen Ansprüche auf sinnliche Glückseligkeit anerkenne und zur Erfüllung bringe, und so das von der Vernunft geforderte „höchste Gut“ verwirkliche. Die gewöhnlich gegen diesen Schluß vorgebrachten Einwände, daß Kant durch ihn sowohl seiner Behauptung von der bloßen Phänomenalität der Sinnlichkeit, als auch seiner rigoristischen Verdammnis des Eudämonismus untreu werde, treffen nicht ohne weiteres zu. Denn einerseits braucht Kant auch der in Aussicht gestellten sinnlichen Glückseligkeit den phänomenellen Charakter gar nicht genommen zu sehen. Wie in diesem Leben aus einer phänomenellen Welt uns Leid wie Freude erwächst, so mag es ja auch einst in einer anderen Daseinsweise sich

verhalten können. Ernster ist der Vorwurf der Wiederanerkennung einer Berechtigung eudämonistischer Lohnerwartung. Gegen diesen aber schützt sich Kant in der Tat, freilich auf sehr seltsame Weise: indem er nämlich die „Würdigkeit“, welche seitens des Menschen zu prästieren ist, nur da als wirklich vorhanden denkt, wo das Gute allein um seiner selbst willen oder aus „Achtung vor dem Gesetz“, nicht aber aus eudämonistischen Motiven vollbracht wird; wo letzteres der Fall ist, da ist eben die „Würdigkeit“ nicht vorhanden, und ein Anspruch auf Glückseligkeit besteht nicht. Wohl aber widerstreitet eben dieser Hochspannung des Begriffs der Würdigkeit die Behauptung, daß die „Vernunft“ gleichwohl die sinnliche Glückseligkeit fordere. Diese Forderung getrennt zu halten von der Hoffnung auf ihre Erfüllung und so die Reinheit der „Würdigkeit“ zu bewahren erscheint sehr schwierig, ja geradezu als der in Kant's Konstruktion des Begriffs vom höchsten Gut und damit auch in seinem Gottesbegriff gelegene wirkliche Widerspruch —, wie ihn doch selbst bloße Postulate nicht aufweisen sollten.

3. Antikritik.

§ 20. So gewiß aber auch die drei Gottesbeweise, welche Kant kritisiert, in der Form, welche er ihnen gibt, von seiner Kritik im wesentlichen getroffen werden, so fragt sich doch, ob sie grade diese Form trugen oder tragen müssen; vielmehr vermag der von richtiger Erkenntniskritik aus formulierte kosmologische Beweis jener Kritik allerdings zu widerstehen; und da die übrigen Beweise sich auf ihn als seine bloßen näheren Spezifizierungen zurückführen lassen, so sind insofern auch sie als haltbar zu betrachten.

1. Kant's theoretisch-kritische Ableitung der Gottesidee. Seiner gesamten Kritik der Gottesbeweise sendet Kant eine Erörterung voraus, in welcher er die Gottesidee als „das Ideal der Vernunft“ bezeichnet und die Art, wie die Vernunft dasselbe auf dem Wege ihres Denkens gewinnt, enthüllen will. (Kritik², S. 595—611: „Von dem Ideal überhaupt.“ „Von dem transzendentalen Ideal.“)

Er beginnt diese Erörterung mit einer Erinnerung an seine tr. Analytik und das erste Buch der tr. Dialektik. Wie er in jener

zeigen wollte, daß die Kategorien für sich allein, ohne Erfahrungsstoff nur leere Formen bleiben, so soll sich aus letzterem ergeben haben, daß die Ideen noch weiter von der objektiven Realität entfernt sind als die Kategorien, denn es kann kein Erfahrungsgegenstand gefunden werden, an dem sie sich in concreto vorstellen ließen. Es sei eben für sie kein Anschauungsstoff da, der ihnen kongruent wäre; sie stellen nur für die empirische Erkenntnis das Ziel einer abschließenden Einheit auf, das dieselbe indes nie erreicht. Noch ferner endlich tritt, so heißt es jetzt, die Vernunft der Wirklichkeit, wenn sie ihre höchste und letzte Einheitsidee als ein individuelles Ding oder als ein „Ideal“ vorstellt; es gibt zwar berechnete Idealvorstellungen, nicht zwar Plato's hypostasierte Genus-Begriffe, wohl aber seine oder der Stoa Idealbegriffe, wie die der Tugend und der Weisheit, analog den Normbegriffen unserer praktischen Vernunft, nach denen zwar ein Ideal des „vollkommenen (göttlichen) Menschen“ entworfen werden kann (wie „der stoische Weise“), das aber als konkretes menschliches Individuum dargestellt, eine widersinnige Erdichtung wird, während es, in der ihm eigenen Unbestimmtheit belassen, eben durch diese sofort verrät, daß ihm keine konkrete Erfahrung entspricht; daher es auch, so richtig es immer gebildet sein mag, doch anerkanntermaßen transzendent bleibt (S. 599).

Ganz andere Ansprüche, führt dann der „zweite Abschnitt“ (S. 599—611) aus, erhebt aber das „transzendente Ideal“. Dies soll gerade der theoretischen Erfahrungserkenntnis zum inhaltlich-erklärenden Abschluß verhelfen und wird daher von vornherein mit Rücksicht auf erklärende Ableitung aller konkret gegebenen Dinge der Erfahrung gebildet.

Zu diesem Behufe gestaltet sich unsere Vernunft zunächst einen „Inbegriff aller Möglichkeiten“ (S. 600 f.). Dieser kondensiert sich ihr durch Ausschaltung aller bloß sekundären (abgeleiteten und negativen) Bestimmungen zu einem „Inbegriff aller Realität“ (S. 601—603), durch dessen entsprechende Einschränkung sie dann zu konkreten Einzeldingen zu gelangen, und diese so zu erklären gedenkt.

Als Inhaber dieses „Allbesitzes“ der Realität ergibt sich der „Vernunft“ dann ein, in seinem Wesen nach jenem Inbegriff „durchgängig bestimmtes Einzelding“: das „ens realissimum“. Dies ist eben das Ideal der Vernunft, und zwar, weil alle

Realität in sich schließend und daher allein „durch sich selbst bestimmt“, das einzige Ideal, welches es überhaupt geben kann (S. 604).

Und weil nach Maßgabe dieses Ideals auf dem Wege des einschränkenden disjunktiven Schließens (entweder so, oder nicht so) alle konkreten Einzeldinge bestimmt werden, so meint Kant, es bestätige sich damit seine früher geäußerte Ansicht, daß die Gottesidee mittelst des disjunktiven Schlußverfahrens erzeugt werde (S. 604. 605)¹⁾.

Freilich, so fügt Kant hier ein (S. 605—7), bedarf ja die Vernunft in Wirklichkeit, um von einer unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung die bedingte Bestimmung, d. h. die des Eingeschränkten abzuleiten „nur der Idee“, nicht aber der Existenz eines jenem Ideal entsprechenden Wesens; „nur eines Urbildes“, um die Dinge ihrer Möglichkeit nach als seine „mangelhaften Kopeyen“ begreiflich zu finden; ein bloßer Denkvorgang, dessen lediglich einschränkendes (zu diesem Zweck aber auch vergleichendes und messendes) Beziehen von Begriffen auf die vorausgesetzte Idee sich auch in den superlativischen Bezeichnungen der letzteren als „Urwesen“, „höchstes Wesen“, „Wesen aller Wesen“ deutlich verrate (S. 607).

Diesen „ersten rohen Schattenriß“ seiner Darlegung (S. 607) korrigiert nun ferner Kant dahin, daß unsere Vernunft auf dem Wege zur Gottesidee sich erinnere, daß das Urwesen doch nicht als ein „Aggregat der vielen Realitäten“ gedacht werden dürfe, sondern als ein Einfaches, und daß daher auch nicht „Einschränkung eines „Inbegriffs“, sondern vielmehr „Folge“ aus einem einfachen Grunde die richtige Art der Ableitung des Gegebenen sei, um so auch die sinnliche Realität (als Schöpfung) zu begreifen, da sie ja nicht als im Urwesen selbst schon enthalten vorgestellt werden dürfe (S. 607).

Indem so „die Theologie“ die zuerst ganz unbestimmte Idee in rascher Steigerung erst „realisiert“, dann „hypostasiert“, schließlich gar „personifiziert“ (S. 611, Note), gelangt sie endlich, zwar anscheinend immer noch in transzendentelem, d. h. auf Abschluß des Erfahrungserkennens gerichtetem Interesse, tat-

¹⁾ Sofern sie erst regressiv als „Das Aggregat der Glieder der Einteilung“ (S. 380 vergl. S. 604 „Die Sphäre des allgemeinen Begriffs“) für den Obersatz des Schlusses gewonnen sein muß, der dann die Dinge aus ihr als der höchsten Einheit ableiten soll.

sächlich aber mittelst deutlichen Übergriffes über dieses Interesse hinaus, zu einer Gottesidee, mit der sich ihr sofort andere Folgerungen verbinden, welche „die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, als zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehen und darauf nicht den mindesten Einfluß haben“ (S. 608).

Um aber „dieses Verfahren unserer Vernunft“, ihre „Dialektik“, nicht bloß „zu beschreiben“, sondern auch zu erklären, muß man „ihre Quellen“ zu entdecken suchen, und nun enthüllt Kant sie schließlich (S. 609—611) als die unkritische Vernunft, die sich ihrer, in der Analytik aufgedeckten Lage nicht bewußt ist [vor allem, sollte man denken, die Ergebnisse der tr. Ästhetik nicht kennt] und deshalb bei ihrem Erkenntnistrachten nur an die sinnlich bestimmten Erscheinungen denkt, weil sie diese für wahre Realitäten hält. Deshalb konstruiere sie sich einen Inbegriff des „Alls der Erscheinungen“ oder einen „Inbegriff aller empirischen Realität“ als bezogen auf „die Dinge überhaupt“ (d. h. auf wahre Realität an sich) (S. 610). In diesem Inbegriff aller empirischen (Erscheinungs-) Realität glaube sie dann ein transzendentes Prinzip der Möglichkeit der „Dinge überhaupt“ zu besitzen. Indem sie endlich den synthetischen Verstandesgebrauch, mittelst dessen wir in unserer Erfahrung einheitliche Einzelgegenstände bilden („die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes“) auf den Kollektivbegriff aller Erscheinungen („auf die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen“) anwendet, macht sie aus diesem einen Gesamtgegenstand, den sie sich aber schließlich als ein Einzelding vorstellt, das sie als Realitätsquell von allem betrachtet, was ihr als Realität gilt.

(Wörtlich: „und an diesem Ganzen der Erscheinung uns ein einzelnes Ding denken, was alle empirische Realität in sich enthält, welches dann vermittelt der schon gedachten transzendentalen Subreption mit dem Begriffe eines Dinges verwechselt wird, was an der Spitze der Möglichkeit aller Dinge steht, zu deren durchgängiger Bestimmung es die realen Bedingungen hergibt.“)

2. Rückblick auf Kants Ableitung der Gottesidee. Erinnern wir uns bei dieser Erörterung Kant's an seine Darstellung und Bewertung der Ideenbildung überhaupt (Kr.², S. 368—396) auf Grund der Einleitung (S. 355—368), so erhellt sofort, daß er hier bei seiner von uns (s. o. I, S. 210) „nominalistisch“ ge-

nannten Beurteilung der Ideenbildung nur ganz kurz im ersten Abschnitt verweilt, indem er die Klimax bildet: leere Kategorien, erst recht leere Ideen, vollends ein gänzlich leeres (gegenstandsloses) „Ideal der Vernunft“.

Aber schon mit dem bloßen Auftreten dieses letzteren Begriffs ist auch der Umschwung von dem „Erstlich“ auf S. 363 und seiner breiteren Ausführung S. 377—386, zu dem „Zweitens“ (S. 364) und seiner Ausführung (S. 387—396) vollzogen, d. h. der Umschwung von der Darstellung der Ideen als leerer Umfassungsbegriffe für die leeren Kategorien zu den auf sie gegründeten weiteren Ansprüchen der Vernunft, welche diese Ideen als Begriffe von höchsten und letzten Ursachen geltend gemacht wissen wollen, aus denen die Erklärung des gesamten Erfahrungsinhaltes zu gewinnen sei.

Bei diesen Ansprüchen der Vernunft, welche ihr Übergleiten von bloßen Umfassungsbegriffen, unter die alles zu fassen sei, zu Begriffen, aus welchen alles herzuleiten und zu erklären sei, schon zur Voraussetzung haben, setzt Kant in seiner jetzigen Schilderung der Entstehung und Verwendung der Gottesidee sofort ein, und kommt auf seine eigene nominalistische Auffassung der Ideen nur vorübergehend und dann auch nur teilweise zurück (S. 605—607).

Dabei zeichnet sich aber diese Deduktion der Gottesidee vor derjenigen der Ideen überhaupt dadurch aus, daß Kant hier bei dem Mittelbegriff zwischen Umfassungs- und Ursachbegriff, über den er S. 379 beim Übergehen auf letzteren nur rasch hinweggleitet, hier ganz ausdrücklich verweilt: nämlich bei dem Begriff, der dort (379) der der „Allheit“ (vergl. S. 600, Note) und der „Totalität der Bedingungen“ heißt, hier aber der „Inbegriff aller Möglichkeiten“, resp. „aller Realität“ genannt wird, und zwar ausdrücklich als ein „Begriff, der nicht bloß alle Prädikate ihrem transzendentalen Inhalt nach unter sich, sondern der sie in sich begreift“ (S. 605).

Damit hängt eng zusammen, daß er die Vernunft ihr „Ideal“ suchen und finden läßt, durchaus im Interesse der Erklärung des Weltenseins, während er auf ein sie leitendes Interesse an einem Absoluten, das für sich vollkommen sei (vergl. S. 382²) hier zunächst nur noch ganz flüchtig eingeht. Es ist durchaus vorwaltend der

Gesichtspunkt des kosmologischen Beweises, unter welchem Kant die Vernunft ihre Idealbildung vollziehen läßt.

Zunächst nun bleibt auch jener Inbegriff „nur Idee“, aber nicht wegen „Leerheit“, sondern vielmehr wegen seiner inhaltlichen Überfülle, da gerade diese jede klare Vergegenwärtigung seines Inhalts verhindert (S. 601). „Nur Idee“ bleibt also diese Vorstellung wegen ihrer Unbestimmtheit (S. 601 unten).

Gleichwohl muß die Vernunft auf der Inhaltfülle ihrer Idee bestehen, weil sie nur, wenn sie diese uneingeschränkt voraussetzt, hoffen kann, durch ihre bloße Einschränkung die Einzeldinge in ihrer bestimmten Beschaffenheit zu erklären.

Sie erhebt aber den Inbegriff der Möglichkeiten zum „Inbegriff der Realität“; und es liegt nahe zu denken, daß Kant hier philosophie-geschichtlichen Tatsachen Rechnung tragen will. Ruft doch der „Inbegriff aller Realität“ nicht nur Plato's Ideenwelt, und namentlich das neuplatonische $\sigma\upsilon$ in Erinnerung, sondern auch Spinoza's Substanz; und das „Einschränken“ dieses Inbegriffs Spinoza's „*omnis determinatio est negatio*“; die spätere Ersetzung dieses „Einschränkens“ durch bloße „Folge“ könnte auch an das spinozische „*sequi*“ erinnern, wenn Kant nicht statt dieser mathematischen Analogie vielmehr die einfache kausale Schöpfungs-Vorstellung des Deismus in den Gedankengang seiner geschilderten Vernunft einfügte. Überhaupt sind solche historischen Beziehungen (vergl. z. B. auch S. 599 ff.) bei Kant selten von der wünschenswerten Klarheit. Immerhin scheint er in seiner Darlegung der Entstehung der Gottesidee die Vernunft über pantheistische Vorstellungen zu deistischen und theistischen vordringen lassen zu wollen.

Daher gelangt nach ihm die Vernunft auf dem bis jetzt beschriebenen Wege auch noch nicht zu einer Gottheit außerhalb der Welt. Zwar soll die Vernunft eine Idee bilden, die sich über die diskrete Vielheit der Einzeldinge erhebt, aber dieselbe wird nicht von dieser gelöst, sie bleibt noch bloß „transzendental“, wird nicht transzendent; kurz sie bleibt innerhalb des pantheistischen Tenors der „These“ der vierten kosmologischen Antinomie, sie setzt die Welt selbst als das All der Realität, durch dessen Einschränkung die Einzeldinge sich erklären.

Aber schon von Anfang an, schon im ersten Abschnitt S. 596 und dann wieder S. 602 hat Kant verraten, daß er bei dem Ideal der Vernunft an ein Einzelwesen denkt, und er läßt daher die Ver-

nunft auch alsbald über das pantheistische Stadium hinaus zum personifizierenden Theismus vorschreiten. Und dies geschieht in so seltsam sprunghafter Art, daß dadurch der *modus procedendi* „unserer Vernunft“ nach Möglichkeit kompromittiert erscheint.

Nachdem das „All der Realität“ erreicht ist, redet Kant (S. 604) plötzlich von einem „Allbesitz“ der Realität, und läßt dann als den dadurch postuliert scheinenden Besitzer „ein Ding an sich selbst durchgängig bestimmt“ oder das „*ens realissimum*“ auftreten, ein Einzelwesen, „weil“ ihm zugeschrieben wird, was zum „Sein schlechthin“ gehört; und hier scheint sich Kant in der Tat einmal des platonischen *ὄντος ὅν* zu erinnern, das dem „Sein“ über den Begriff des bloßen Daseins hinaus den Qualitäts-Charakter höchsten Wertes beilegt.

Gleichwohl hält Kant, auch nach dieser qualitativen Wendung zunächst noch an der quantitativen Vorstellung des disjunktiven Einschränkens behufs Erklärung der endlichen Einzeldinge fest, wobei freilich der Obersatz solcher Schlüsse nicht die Form des Entweder — Oder, sondern die des Sowohl — als auch wird haben müssen, und auch so der „Vernunft“ ein seltsamer Zirkel aufgebürdet wird, der dem einfachen Kausalschluß nicht eigen ist. Aber es zeigt sich bald, daß auch Kant selbst die Vorzüge dieses letztern vor seinen Disjunktiv-Schlüssen wohl zu würdigen weiß. Davon sogleich.

Inzwischen nämlich unterbricht Kant einstweilen seine Schilderung des Verfahrens „unserer Vernunft“, um es nicht ohne Ironie für „selbstverständlich“ zu erklären, daß die kritisch resignierende Vernunft solcher Schlußfolgerungen auf ein Ideal-Wesen gar nicht bedürfe, sondern nur die Idee desselben „voraussetze“. Wenn er dann aber sagt, das Ideal sei ihr also das Urbild aller Dinge (S. 605—607), so fragt man doch einigermaßen verwundert, wie die kritische Vernunft, welche sonst die „Idee“ nur als formalen Umfassungsbegriff kennen sollte, hier plötzlich zu dem inhaltsvollen Begriff des Urbildes für ihre Idee kommt, und es legt sich die schon früher (z. B. I, S. 227—229) von uns öfter geäußerte Vermutung wieder nahe, daß Kant beim Übergleiten von leeren Umfassungsideen zu inhaltvollen Norm- und Ursachenideen an sich nichts bedenkliches findet. Denn es handelt sich hier ja, wie er ausdrücklich hervorhebt, um einen rein theoretischen Denkakt, und nicht um mathematisch anschauliche oder praktisch-

intelligible Bewußtseinsinhalte. Für solche hat ja Kant auf die platonische Frage „woher“ Antworten, die, wenn sie einerseits auf „Apriorität von Raum und Zeit“, andererseits auf „autonome Gesetzgebung der intelligiblen Vernunft“ lauten, sehr deutliche Varianten darstellen zu Plato's „ἀνάμνησις“ an die mathematischen Formen im Menon, und seine Präexistenz-Erinnerung an die ästhetischen und sittlichen Norm-Ideen in anderen Dialogen.

Nach dieser Unterbrechung nimmt nun aber Kant für seine Schilderung des Verfahrens „unserer Vernunft“ einen ganz neuen Anlauf. Er entschließt sich zu einer durchgreifenden Korrektur des bisherigen bloßen „rohen Schattenrisses“ (S. 607—608). Und da erhält nicht nur die bisherige Mittelform der Gottesidee als „Inbegriff“ den Abschied, sondern auch die quantitative Methode des „Einschränkens“.

In der Tat war schon seit dem endlich klaren Hervortreten des *ens realissimum* beides nicht mehr verwendbar, und daher wird der Vernunft die Einsicht zugetraut, daß „das Urwesen doch nicht als ein bloßes Aggregat von abgeleiteten Wesen angesehen werden dürfe“ (obwohl ihr dies S. 380 ausdrücklich zugeschrieben war), sondern als „ein Grund“ und die Welt als seine „vollständige Folge“. Doch soll dies, wie wir sahen, sofort wieder bezüglich „unserer ganzen Sinnlichkeit“ als Schöpfung eines außergöttlichen Daseins aufzufassen sein.

Damit ist denn (S. 608) „unsere Idee“ „hypostasiert“ und kann nun von einer „Theologie“ nach allen Richtungen hin zu einem absolut vollkommenen Einzelwesen ausgestaltet werden. Diese Theologie heißt zwar noch „transzendental“, denn auch jetzt noch will sie den Schein wahren, die Gottesidee nur im Interesse eines erklärenden Abschlusses der Erfahrung gebildet zu haben.

Aber Kant schreibt der Vernunft, sobald er sie von Allvorstellungen zur theistischen Gottesidee hat überspringen lassen, sofort auch einen auffälligen Wandel ihrer Absichten und Interessen zu.

Es ist jetzt das Interesse der Gottesidee für sich allein, losgelöst von ihrem bisher stets festgehaltenen Zusammenhange mit der Welt, welches an die Stelle des Interesses an der Erklärung der Welt tritt. Und damit „überschreitet“ dann die Theologie „die Grenzen der Bestimmung und Zulässigkeit der transzendentalen Idee“ und bekundet dies „durch Anknüpfung von

Folgerungen, welche die durchgängige Bestimmung der Dinge überhaupt, zu deren Behuf die Idee allein nötig war, nichts angehen, und darauf nicht den mindesten Einfluß haben.“

Damit ist die Vernunft als „Theologie“ nun glücklich des Übergriffs aus dem Bereiche der Erfahrung in die Transzendenz beschuldigt; es ist einerseits, vorausschauend, der Rückfall des kosmologischen Beweises auf den ontologischen angedeutet; es ist andererseits der zweite Vorwurf der Dialektik gegen die Metaphysik wieder in den Gesichtskreis gerückt, der Vorwurf, welcher auf Versinnlichung der Ideen lautet. Und daher knüpft Kant gerade an den zuletzt erhobenen Vorwurf gegen die „Theologie“ seine Schlußausführung S. 605—11. Denn diese „erklärt“ das hier geschilderte Verfahren der Vernunft, indem sie zeigt, wie die Vernunft ihren Übergriff in die Transzendenz sich selber und Andern dadurch als vollziehbar vortäuscht, daß sie, wie bei ihrer Ideenbildung überhaupt, so jetzt auch bei der Gottesidee, unkritisch-dogmatistisch das Anschauungsmaterial der sinnlichen Erscheinungs-Erfahrung zum Ausbau derselben verwendet, um ihnen so den Anschein von selbständigen, für sich existierenden Wesen zu „erschleichen“, und so auch die „Loslösung“ der Gottesidee zu ermöglichen, zugleich aber diesem Verfahren den Anschein berechtigten Transzendentalismus zu bewahren.

So aber wirft diese „Erklärung“ zugleich ihr Licht auf die ganze vorangehende Schilderung zurück. Schon das „All der Realität“ denkt Kant als von der Erscheinung aus gewonnen; schon das *ens realissimum* denkt er als sinnlich infiziert; und wiederum erhellt, daß er der Vernunft nicht sowohl ihr Übergehen von leeren Umfassungsbegriffen zu inhaltreichsten Norm- und Ursachebegriffen zum Vorwurf macht — daran beteiligt er sich mit seiner Urbild-Idee ja wieder selber —, sondern nur ihre Verblendung gegen die Tatsache, daß es von den Ideen keine Anschauung geben, daß ihnen kein Gegenstand in der Erfahrung „kongruieren“ kann.

Diese Schilderung des Vorgehens der „Vernunft“ bei der Bildung ihrer Gottesidee, welche sie nicht ausschließlich eines beschränkt-dogmatistischen, sondern auch eines unredlichen Verfahrens beschuldigt, beruht also in ihren beiden Abschnitten deutlich auf dem doppelten Grundgedanken der Dialektik: daß eine derartige Spekulation, wenn sie bleibt wie sie sein soll, nämlich

anschauungslos, zu gar nichts, — wenn sie aber von empirischer Anschauung ausgeht zu Täuschungen, Erschleichungen und Widersprüchen führt.

Andrerseits ist aber in ihr auch die Kritik der einzelnen Gottesbeweise bereits vorgebildet. Dagegen spricht sich diese Deduktion „des Ideals der Vernunft“ über die Motive, welche die Vernunft zu ihrem wunderbaren Verfahren möchten geführt haben, noch nicht aus. Das geschieht erst im Folgenden, und zwar zum Teil in überraschend günstiger, schließlich aber in äußerst ungünstiger Weise.

4. Die Einleitung zur Kritik der Gottesbeweise (S. 611—18). Es kann keinen Zweifel leiden, daß die ganze nun folgende Erörterung Kant's über die einzelnen Gottesbeweise überhaupt, unter dem Gesichtspunkt des so plötzlich hervortretenden Vorwurfs der Hinwendung zur „Gottesidee für sich allein“ (S. 608) steht, und daß das Ziel dieser Ausführungen ist, die Vorausnahme des ontologischen Beweises als ersten Gegenstandes der Kritik zu motivieren.

Daran kann auch die vorläufige Besprechung der kosmologischen Argumentationsweise nicht irre machen. Sie ist derselben zuerst sehr günstig (S. 611—615). Sie lobt sie als die dem Menschen „natürlichste“, will sich auch daran nicht stoßen (S. 614), daß das „Nicht unbedingte“ (die Welt) allzu sicher als „bedingt“ behandelt wird, erkennt auch an, daß sie die Gottesidee nur transzendental, zur Erklärung der Welt, anwenden will; wechselt aber diesen freundlichen Ton schon, indem gleich darauf (S. 616) diese ganze Schlußweise für den wirklich wissenschaftlich Denkenden abgelehnt wird; dieser halte das „Nicht unbedingte“ keineswegs schon für „bedingt“ (begnügt sich also mit der pantheistischen resp. atheistischen These der 4. Antinomie). Und schließlich wird der Schluß von der Welt auf eine Gottheit zwar wieder als wirksam anerkannt, aber nur für das populäre sittliche Bewußtsein, das ein höchstes Wesen braucht, „das den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben könnte“ — eine Motivierung, die für Kant selbst, der darin nur „Heteronomie“ sehen könnte, wertlos ist (s. o. S. 111 f.).

Dem zuerst hochbelobten, dann wieder als wissenschaftlich unverbindlich hingestellten Verfahren der Vernunft wird also zuletzt doch wieder nur eine sehr prekäre Anerkennung gezollt. Doch ist immer noch nicht die „Loslösung“ der Gottesidee (S. 608) wieder

Gegenstand des Vorwurfs. Dem „an sich notwendigen höchsten Wesen“ soll immer noch lediglich als dem „Urgrunde aller Dinge“ auch Existenz zugeschrieben sein (S. 615).

Eben dies ändert sich aber plötzlich wieder, wo zur Feststellung der allein möglichen Gottesbeweise und zu ihrer Gruppierung geschritten wird. Bei letzterer werden die beiden Vorwürfe, welche, wie wir sahen, die ganze tr. Dialektik beherrschen, wieder entscheidend; und zwar verfallen der teleologische und der kosmologische Beweis dem Vorwurf der Sinnlichkeit, der ontologische Beweis dem Vorwurf der Leerheit. Denn der teleologische Beweis lege nur Erfahrung von der Beschaffenheit unserer Sinnenwelt, der kosmologische „unbestimmte Erfahrung“ überhaupt (die aber nach S. 609—II (vergl. S. 649) eben die sinnliche ist); der ontologische gar keine Erfahrung zugrunde. Kant bemerkt daher, daß die Vernunft auf keinem Wege „durch die bloße Macht der Spekulation über die Sinnenwelt hinauskommen kann.“

Und hierzu tritt dann endlich doch ganz unvermittelt die Wiedererhebung des Vorwurfs von S. 608. Im Widerspruch mit der ganzen vorausgehenden Anerkennung der transzendental loyalen Haltung der kosmologischen Beweisführung, wonach sie das als existierend schon erschlossene und festgestellte Unbedingte nur deshalb auch noch für sich betrachte, um das Weltdasein abschließend zu erklären: im Widerspruch mit alledem wird jetzt von neuem behauptet, daß Absicht und Interesse der Vernunft einen völligen Umschwung erleide: „denn es wird sich zeigen, daß, obgleich Erfahrung den ersten Anlaß dazu gibt, dennoch bloß der transzendente Begriff die Vernunft in dieser ihrer Bestrebung leite, und in allen solchen Versuchen das Ziel ausstecke, das sie sich vorgesetzt hat“. Daher soll denn auch die Kritik der einzelnen Gottesbeweise mit derjenigen des Versuchs begonnen werden, aus dem, von jeder Anschauungsbasis losgelösten Begriff des ens realissimum dessen Existenz zu erschließen, zumal eben dieser Versuch sich stets als letzte Zuflucht und als das wahre Ziel der übrigen Beweise erweisen werde. Die Kritik des ontologischen Beweises präjudiziert also auch der Kritik aller übrigen.

5. Die Kritik der einzelnen Gottesbeweise.

a) Die Kritik des ontologischen Gottesbeweises. Damit tritt diejenige Kritik voran, deren Vollzug am leichtesten,

und auch durch die auf „Leerheit“ gerichtete Kritik der Dialektik an der Ideenbildung überhaupt am direktesten vorbereitet erschien.

Wir haben in unserer Erkenntnistheorie über diese Seite von Kant's Darstellung der Ideenbildung in ablehnendem Sinne gehandelt (s. I, S. 213—236). Wie es unseres Erachtens überhaupt kein inhaltsleeres Denken geben kann, so erfolgt auch die Ideenbildung nicht als das Erzeugen leerer Formgebilde ohne jede Anschauungsgrundlage, mithin auch die Bildung der Gottesidee nicht.

Tatsächlich schreibt denn ja auch die tr. Dialektik der kritisierten Vernunft dieses äußerst künstliche und sinnwidrige Verfahren mehr vor als zu. Was Kant ihr, als das von ihr wirklich geübte Verfahren zuschreibt, ist ja vielmehr dies, daß sie die Ideen statt sich mit ihrer dem Subjekt so nützlichen regulativen Bedeutung zu begnügen, durch Anfüllung mit ihrem sinnlichen Anschauungsmaterial zu inhaltreichen Begriffen höchster Ursachen ausbaue, um so sich und anderen vorzutäuschen, daß sie, was alle Erfahrung übersteigt und keiner Erfahrung entsprechen kann, dennoch auf Grund der Erfahrung erreiche. Da aber für Kant die Erfahrung nur raumzeitlicher Art ist, sieht er in ihrer Verwendung das Mißlingen solcher Ideenbildung begründet. Und eben dies war ja auch, wie der Schluß seiner Darstellung von der Entstehung des Vernunft-Ideals, d. h. der Gottesidee (S. 609—11) zeigt, der Gesichtspunkt, unter den er dort das Verfahren der Vernunft stellt, „von unbestimmter Erfahrung aus“ die Gottesidee zu gewinnen, also den Weg des kosmologischen Beweises einzuschlagen.

Eben deshalb wird es ihm auch sichtlich schwer, hiernach den anderen Vorwurf leeren, von aller Anschauung gelösten Denkens zu reaktivieren, und die Art, wie er es S. 619 dennoch tut, erscheint vor allem deshalb so gewaltsam, weil dabei jede Andeutung davon fehlt, was das der Vernunft hier wie schon S. 608 so plötzlich zugeschriebene Interesse an der „Gottesidee für sich allein“ eigentlich veranlasse. Da Kant ein religiöses Interesse hier gar nicht wirksam sieht — wie er es beim kosmologischen Verfahren tut (S. 617) — so muß er ein rein spekulatives Interesse im Sinn gehabt haben, und so schreibt er der Vernunft denn einfach wieder das Denken ohne alle Anschauungsgrundlage zu, um darauf die Kritik des ontologischen Schlußverfahrens begründen zu können.

Dementsprechend fährt Kant denn auch sogleich (S. 620—25) fort, die Gottesidee, der nach dem ontologischen Beweise eine

Realität entsprechen soll, vielmehr als „einen Vernunftbegriff“ darzustellen, als eine „bloße Idee“, der „bloß weil die Vernunft ihrer bedarf“ auch Realität zugrunde liegen solle; als „ein Ding, dessen Nichtdasein unmöglich sein solle, obwohl Niemand sagen könne, weshalb denn unmöglich?“ — als einen „auf das bloße Geratewohl gewagten Begriff“, dem man nie mehr als logisch bedingte Notwendigkeit beilegen konnte, und den man dennoch sofort a priori so gestaltet, daß er das Dasein schon einschließe, um ihm dann lediglich „unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als existierend setze“, das Dasein auch beizulegen; — endlich als „einen nach Belieben angenommenen Begriff“.

Nachdem das Objekt so hergerichtet ist, fällt die Widerlegung natürlich leicht, die daher auch unnötig lang ausgesponnen wird.

Es ist richtig, weil selbstverständlich, daß ein so ohne alle Motivierung hingestellter Begriff von einem „an sich Notwendigen“ trotz seiner immanenten logischen Widerspruchslosigkeit, mit derselben Widerspruchslosigkeit auch könnte geleugnet werden (S. 622—24). Und es ist richtig, daß „Existenz“ kein Begriffsmerkmal ist, sondern daß ihre Behauptung zum Begriff, der alle seine Merkmale schon hat, positiv die ganz andersartige Aussage hinzubringt, ein ihm genau entsprechendes Existierendes sei wirklich vorhanden: eine Aussage also, die anderweitig sichergestellt sein muß, nicht aber aus dem Begriffe des „an sich notwendigen Allerrealsten“ entnommen oder erschlossen werden kann (S. 625—630), — wobei sich nur fragt, ob der Begriff des „allerrealsten Wesens“ jemals in der geschilderten haltlosen Weise aufgestellt worden ist.

b) Kant's Kritik des kosmologischen Beweises. Dieser, dem ontologischen Raisonement vorgeworfenen „Schulwitz-Neuerung, aus einer ganz willkürlich entworfenen Idee (!) das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes ausklauben zu wollen“ (Kr.², S. 631), läßt nun Kant seine Auffassung und Kritik des kosmologischen Beweises folgen, wobei das bisherige Gegenspiel von dessen Belobung und Verunglimpfung sich in noch schärferen Zügen wiederholt. Erstere steigt so hoch, daß sie Zweifel erweckt, ob Kant wirklich selbst glaube, schon das ontologische Argument sei von der „Vernunft“ so töricht gemeint, wie er es darstellt. Gerade mit Beziehung hierauf gipfelt nämlich S. 631 das Lob des kosmologischen Beweises hier in folgendem Satze: „In der Tat

würde man es nie auf diesem (dem ontologischen) Wege versucht haben, wäre nicht das Bedürfnis unserer Vernunft, zur Existenz überhaupt irgend etwas Notwendiges (bei dem man im Aufsteigen stehen bleiben könne) anzunehmen, vorhergegangen, und wäre nicht die Vernunft, da diese Notwendigkeit unbedingt und a priori gewiß sein muß, gezwungen worden, einen Begriff zu suchen, der wo möglich einer solchen Förderung ein Genüge täte, und ein Dasein völlig a priori zu erkennen gäbe. Diesen glaubte man nun in der Idee eines allerrealsten Wesens zu finden, und so wurde diese, nur zur bestimmteren Kenntnis desjenigen, wovon man schon anderweitig überzeugt oder überredet war, es müsse existieren, nämlich des notwendigen Wesens, gebraucht.“

Hier schildert Kant in der Tat die Lage, wie sie wirklich war und ist; und daraus geht hervor, daß der ontologische Beweis keineswegs von der Aufstellung einer willkürlich erdachten Idee ausging, sondern einfach den kosmologischen Beweis (oft schon in einer strikteren Form) als durchaus gelungen voraussetzte, wie man ihn jenem auch tatsächlich vorauszusenden pflegte.

Und wenn man ihn mit dem Begriff eines ens realissimum als der allein zureichenden Ursache der Welt abschloß, so handelte es sich dabei, wie Kant ganz richtig bemerkt, um deren Dasein schon gar nicht mehr, sondern nur noch um „bestimmtere Kenntnis“ von ihrem Wesen.

Daß der Begriff des „an sich Notwendigen“ vom kosmologischen Beweis in der Tat so gemeint war, kann Kant deshalb auch schon in seiner Erörterung des ontologischen Arguments nicht verbergen. So, wenn er dort gleich im Anfang sagt (S. 620), der Schluß von einem gegebenen Dasein überhaupt auf irgend ein schlechthin notwendiges Dasein scheine dringend und richtig; und wenn er sich wundert, daß man sich nicht sowohl bemühte, ein absolutes Wesen überhaupt zu denken, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen, so zeigt er damit auch wieder, daß er wisse, wie man in Wirklichkeit verfuhr.

Wenn er nun S. 622 dennoch sagt, die kosmologische Schlußweise habe dahin gewirkt, daß man einen Begriff bildete, aus dem man das Dasein Gottes auch noch direkt erschließen zu können hoffte, so durfte er darin freilich einen seltsamen Pleonasmus, eine Neigung zur Häufung der Beweismittel erblicken; er durfte

auch den in diesem Versuch unzweifelhaft liegenden Fehler aufdecken —; aber er durfte nicht insinuieren wollen, man habe diesen Versuch, im Bewußtsein, der kosmologische Beweis sei mißlungen, angestellt, um diesem zu Hilfe zu kommen und ihn zum wirklichen Abschluß zu bringen.

Was aber Kant den kosmologisch gewonnenen Gottesbegriff in diesem Lichte der Hilfsbedürftigkeit erblicken läßt, das ist der Umstand, daß er für seine Person den kosmologischen Beweis eben nicht für gelungen, sondern für völlig mißlungen hält, ihn daher auch bisher schon naiver Unkritik zeiht, und für wissenschaftlich unwirksam erklärt.

Statt aber nun sofort rund heraus zu sagen, aus welchem Grunde er so urteilt, erteilt er sonderbarer Weise S. 632 dem Beweise nochmals höchstes Lob — um dann plötzlich sogar dazu überzugehen, ihm und damit auch seinen Vertretern den schwersten Vorwurf zu machen, den es in wissenschaftlichen Dingen überhaupt gibt: den Vorwurf der Unredlichkeit.

Schon der ontologische Beweis bekam (S. 631) seinen Teil davon. „Man verhehlte diesen natürlichen Gang der Vernunft, und statt bei diesem (kosmologisch gewonnenen) Begriffe zu enden, versuchte man von ihm anzufangen, um die Notwendigkeit des Daseins aus ihm abzuleiten.“

Jetzt unterstellt er dem kosmologischen Beweis, daß er das „schlechthin Notwendige“ nicht, wie im Bisherigen immer anerkannt war, nur im logischen Sinne, sondern in einem anderen Sinne nehme, nämlich in dem des „An sich Notwendigen“. Ja, er versteigt sich zu dem Vorwurf, daß der Beweis sich plötzlich ganz a priori geberde, „von dem empirischen Beweisgrunde gänzlich Abstand nehme“, und wenn er zunächst zwar von der Erfahrung ausging, so sei das nur eine „List“ gewesen, um „in verkleideter Gestalt“ zum ontologischen Beweis zurückzukehren, „um uns nur auf den Begriff der absoluten Notwendigkeit zu führen“ und dann aus diesem auf das Dasein eines entsprechenden Wesens zu schließen (S. 635).

Kant's Vorwurf beruht also auf einem Doppelsinn, der dem Ausdruck „schlechthin notwendig“ anhaftet: entweder um der zureichenden Erklärung eines Andern willen logisch „schlechthin notwendig“ oder: ohne Rücksicht auf Anderes für sich allein „an sich notwendig“ (vergl. die Ausführung über den Doppelsinn des

Ausdrucks „absolut“, Kr.², S. 382). „Listig“ vertausche der kosmologische Beweis unversehens die erstere Bedeutung mit der letzteren.

Dieser Vorwurf wird nun — und das kennzeichnet vor allem seine Haltlosigkeit — durch das allein wirklich durchschlagende Argument, welches aber erst der zweite Teil dieser Kritik vorführt, nicht etwa, wie Kant glaubt, unterstützt, sondern vielmehr als ganz ungerecht ausgeschaltet. Denn danach ist der kosmologische Beweis verfehlt, weil er in dogmatistischer Unkritik zur Basis seines Schlusses auf die höchste Ursache die Welt der Erscheinung nimmt, in der Meinung, sie sei die wahre, empirisch gegebene Realität. Und obwohl die Kategorie der Kausalität nur innerhalb des Bereichs der Erscheinung verwendbar sei, hier aber auch lediglich auf eine endlose Kette von Erscheinungs-Zusammenhängen führe, wolle dieser Beweis durch sie doch auf eine Ursache des Weltdaseins schließen, die als höchste Realität außerhalb des Erscheinungsbereiches stehe und als ganz anders geartet jene Ursachenkette nicht etwa abschließe, sondern jedes Zusammenhanges mit ihr entbehre, alle Erfahrung übersteige und einen Übergriff in die Transzendenz darstelle. Also der alte, auf der tr. Ästhetik beruhende Vorwurf, Erscheinung mit Realität zu verwechseln und durch ihre Heranziehung zur Begründung wie zum Ausbau der Ideen diese zu versinnlichen und in die Widersprüche von Raum und Zeit zu verwickeln.

Da nun aber dieses ganze hochkritische Resultat von Kant's Kritik der reinen Vernunft, den Vertretern des kosmologischen Beweises entweder gänzlich unbekannt war oder, soweit sie es heute kennen, von ihnen abgelehnt wird, und sie daher alle ihren Schluß von der Welt auf Gott in guten Treuen im Glauben an die Realität der raumzeitlichen Welt vollzogen und vollziehen, so ist dabei von „List“ und von einem Verlangen, dem kosmologischen durch Rückkehr auf den ontologischen Beweis zu Hilfe zu kommen, offenbar niemals etwas im Spiele gewesen.

Da aber wir jenem kritischen Resultat durchaus zugestimmt haben (s. I, § 12), so können wir diesem zweiten Teil von Kants Kritik des kosmologischen Beweises auch nur beistimmen: Von der Erscheinung aus, d. h. von der raumzeitlichen Erfahrung aus führt in der Tat keine Brücke, weder zu den Ideen überhaupt, noch zur Gottesidee.

Daß es aber für uns nur raumzeitliche Erfahrung gebe, dieser Grundthese Kant's stimmen wir freilich nicht zu (s. I, § 13). Und von hier aus muß uns die Formulierung, welche Kant selbst S. 632 f. dem Beweise gibt, besonders interessant erscheinen. Sie lautet:

„Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum Mindesten ich selbst; also existiert ein absolut notwendiges Wesen.“

Den von ihm, gemäß seiner historischen Kenntnis¹⁾ eingefügten Untersatz, der den Vorwurf, der kosmologische Beweis schließe lediglich von raumzeitlicher Erscheinung aus, in sehr eigentümliche Beleuchtung rückt, — diesen Untersatz vernachlässigt Kant im Folgenden nun freilich so sehr, daß er es nicht einmal für der Mühe wert hält, besonders darauf hinzuweisen, daß seiner Überzeugung nach auch das Ich sich selber nur als Erscheinung gegeben sei, und deshalb auch das Ausgehen von ihm nicht weiter führe als das Ausgehen von der Erscheinung überhaupt.

Kant übersieht aber hier außerdem auch wieder, wie so vielfach, innerhalb der Erscheinung das, wodurch sie über den „Beitrag des Subjekts“ hinausgeht: das „Reale der Empfindung“, das, mag es durch die Formen des Empfindens und Anschauens noch so sehr verhüllt sein, doch durch seine konkrete Positivität zum Schluß auf die Dinge an sich zwingt. Und er weiß endlich auch, daß das Wesen der Kausalität sich in seiner raumzeitlichen, rein äußerlich mechanischen Erscheinungsweise keineswegs erschöpft.

Auf alle diese Punkte also dürfte bei einer Wiedererwägung der Gottesbeweise zurückzukommen sein.

c) Der teleologische Beweis (S. 648—658). 1. Kant's Kritik des „physiko-theologischen“ Beweises, wie er den teleologischen Beweis charakteristischer Weise nennt, nimmt des näheren folgenden Verlauf.

Der Beweis geht nicht bloß von unbestimmter Erfahrung überhaupt aus, sondern von der bestimmten Erfahrung bezüglich einer

¹⁾ So legt Cartesius seinem kosmologischen Beweis die Realität der res cogitans, das Ich mit seiner Gottesidee zugrunde (Princ. phil. I. § 18); Locke (Verstand IV, cp. 10 § 2 ff.) geht vom Ich, Wolf von der Realität der gesamten Geisteswelt aus: Untersatz: „Wir sind“. (Vernünftige Gedanken etc. § 928.)

Anselm († 1109) läßt seinen ontologischen Beweis (Proslogium) auf seinen kosmologischen (Monologium) als neue Erwägung folgen; Wolf ebenso, das kosmologische Ergebnis in § 929 nur noch ontologisch weiter entfaltend. Cartesius aber sendet seinen ontologischen Beweis voran (§ 14) und läßt ihm seinen kosmologischen als Unterstützung folgen (§ 17. 18).

gewissen Beschaffenheit der Welt. Zur Unfruchtbarkeit ist er aber vorab schon dadurch verurteilt, daß er auch so von Erfahrung ausgeht. „Denn wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, daß ihr niemals irgend eine Erfahrung kongruieren könne.“ Das höchste Wesen kann nie in der Kette der Ursachen sein. Ursachen gibt es nur in der Sinnenwelt, und ihre Kette ist endlos. Von ihr zu jenem intelligiblen Wesen gibt es „keine Brücke“ (S. 649).

Gleichwohl wird zunächst das Bestechende des teleologischen Beweisverfahrens geschildert. Mit Recht errege die „Beschaffenheit“ der Welt, von der er ausgeht, unsere Bewunderung; es sei begreiflich, daß wir für dieselbe nach einer höheren Ursache suchen. Ja, es sei ganz natürlich, daß dieses Suchen, innerhalb des Erfahrungsbereiches ergebnislos, auf die Idee von einem vollkommensten Wesen übergreife, unter deren regulativem Einfluß sich dann das Naturerkennen nicht nur erweitere, sondern auch, eben „am Leitfaden“ jener Idee, in die Natur „Zwecke und Absichten bringe“, was dann wieder „auf die Idee zurückwirke“, und „den Glauben an einen höchsten Urheber vermehre“.

Der klare Zirkel schon, der hiermit dem teleologischen Beweise imputiert wird, macht es begreiflich, daß Kant meint, dieser Beweis überrede zwar; apodiktische Gewißheit gebe er aber nicht. — Er schließe nun so: (1) wir sehen Zweckmäßigkeit in der Welt, welche (2) dem Wesen der Welt fremd ist; also (3) nur von einem intelligenten Prinzip außer ihr herrühren kann, dessen (4) Einheit aus der Einheitlichkeit der Weltteleologie folgt, die wir teils direkt beobachten, teils nach Analogie schließend, als über das gesamte Weltdasein verbreitet annehmen dürfen. Da wir nun teleologische Kausalität nur in der Gestalt menschlichen Kunstwirkens kennen, welches der Natur Zwecke aufzwingt, die ihr fremd sind, so bilde auch der Beweis seinen Begriff von Zweckmäßigkeit mit Grund und in lobenswerter Weise nur nach diesem Muster, sehe jene daher auch nur in einer der Substanz der Welt äußerlich und zufällig aufgeprägten Form, nicht dagegen in ihr selbst. Er brauche daher auch nicht etwa schon diese Substanz als ein Produkt höchster Weisheit zu erweisen, sondern mit jener Analogie menschlichen Kunstwirkens sich begnügend, führe er auch nur auf einen Weltbaumeister, der an ein vorgefundenes Material

gebunden, dieses seinen Zwecken dienstbar macht — nicht aber auf einen Weltschöpfer (S. 653—55).

Aber selbst jenes Resultat erreiche er, meint Kant, nicht auf rechtmäßige Weise. Denn die Ursache jener Zweckmäßigkeit müsse dieser ihrer Wirkung proportional gedacht werden. Und da wir die Zweckmäßigkeit der Welt in der Erfahrung nie vollständig sehen, können wir auch ihre Ursache immer nur relativ und deshalb auch nur unbestimmt vorstellen. Der teleologische Beweis gerate daher in dieselbe Lage wie der kosmologische. „Der Schritt zu der absoluten Totalität ist durch den empirischen Weg ganz und gar unmöglich“. Über die dazwischen liegende „weite Kluft“ helfe daher nur der Sprung des kosmologischen Beweises hinüber, dem dann die willkürliche Ausgestaltung der Idee eines vollkommensten Wesens und der ontologische Schluß aus dessen Begriff auf sein Dasein folge.

Dieser Schluß sei also auch hier die letzte Zuflucht der Vernunft, die Erwägungen des teleologischen Beweises seien dagegen wieder nur eine neue Weise, zur Setzung der Gottesidee überredend hinzuführen (S. 655—58).

2. Kritischer Rückblick. Es ist nun klar, daß der teleologische Beweis für Kant, ganz abgesehen von dieser Widerlegung, schon deshalb zum Scheitern verurteilt ist, weil er von einer „Beschaffenheit“ der Welt ausgeht, deren Gegebensein in der Erfahrung Kant prinzipiell leugnen muß. Denn das Weltbild der wissenschaftlichen Erfahrung, das seine Kategorien durch deren Herstellung erzielen, ist ja rein materialistischer Natur, und die im Erfahrungsbereich waltende Kausalität ist nur die mechanische. Nun sieht sich zwar Kant doch genötigt, in der Welt der Erfahrung mehr als dies anzuerkennen. Er tut es hier tatsächlich, indem er das menschliche Kunstwirken dem teleologischen Beweise zugesteht, und später (S. 660) sehr ausdrücklich, indem er redet von „der Ordnung und Einheit, die in dieser Welt angetroffen wird, in welcher zweierlei Kausalität und deren Regel angenommen werden muß, nämlich Natur und Freiheit.“ Es ist jedoch bekannt, daß die sehr begrenzte Art, wie Kant diese Tatsache anerkennt, ihm erlaubt, ihr die Fähigkeit abzusprechen, in einem theoretischen Beweis als Instanz wirksam zu sein. Denn nach der Kritik der praktischen Vernunft beruht ihre Anerkennung nur auf einem theoretisch dunkel bleibenden Postulat (dem der Frei-

heit) und nach der Kritik der teleologischen Urteilkraft darf sie nur in Gestalt eines provisorischen „als ob“ auftreten.

Und wenn nun auch Kant hier dem teleologischen Beweis das menschliche Kunstwirken als Tatsache einräumt, so ist doch klar, daß er damit nur ein Zugeständnis macht, welches erstlich die Schwäche der Gestalt enthüllen soll, die der Beweis in der popular-philosophischen Metaphysik trug, und das zweitens aus dem Banne der Phänomenalität, der auf der Welt der Erfahrung liegt, gar nicht hinausführt. Was das erste betrifft, so ist ja bekannt, daß der Anblick menschlichen Kunstwirkens jene Metaphysik dazu verführte, die in der Welt beobachtete Teleologie ganz und überhaupt nur in der äußerlichen, ja geradezu anthropozentrischen Art zu verstehen und zu bewundern, welche ihr alsbald so viel Spott und Hohn zuziehen sollte. Kant aber ist sofort bemüht, sie gerade auf dieser kompromittierenden Position festzunageln, ja sie besonders dafür zu beloben, daß sie die Teleologie eben nur in der Gestalt geltend machen wolle, „die wir kennen“ und zu deren Geltendmachung wir daher auch allein berechtigt seien. Und dann war das Ergebnis, daß der teleologische Beweis lediglich auf Dualismus und plumpen Anthropomorphismus führe, leicht zu erzielen.

Was das zweite betrifft, so ist wiederum klar, daß das menschliche Wirken auf die „Natur“, wenn gar nicht auf die geistigen Vorgänge, die ihm leitend zugrunde liegen, reflektiert wird, — und Kant hütet sich wohl, das zu tun —, gerade bei der Äußerlichkeit, der es damit anheimfällt, sich schon selbst in den Zusammenhang der undurchbrochenen mechanischen Kausalität einordnen läßt, sofern es auch seinerseits dem wirkenden Menschen wieder nur in den Formen von Raum und Zeit erscheint, und sofern ja auch die „Natur“ auf die es sich richtet, für Kant lediglich der Erscheinung angehört, verstehe man unter ihr nun den als passiv ausgedehnt vorzustellenden „Stoff“, oder die der Apperzeption sich ergebende Welt der „Gegenstände“.

Es erhellt mithin, daß für Kant in Wirklichkeit auch der teleologische Beweis schon deshalb zur Unfruchtbarkeit verdammt ist, weil er von bloßer raumzeitlicher Erscheinung aus eine letzte und höchste Realität erschließen will.

Statt aber dies gleich von vornherein offen zu sagen, zieht Kant es (S. 649) vor, auch hier wiederum nur das so oft wiederholte Argument zu verwenden, welches er gegen alle Ideenbildung über-

haupt in Bereitschaft hat, daß nämlich die Erfahrung etwas, das der Idee kongruieren könne, niemals zeigt, daß also nur der Umfang der Erfahrung zu unzulänglich ist, um zu erlauben, von ihr auf eine endgültige Realität zu schließen. Wenn er aber dem kosmologischen Beweis entgegenhält, die letzte Ursache selbst müßte in der Kette der Erfahrungsursachen sich vorfinden lassen, um anerkannt zu werden, so tritt zwar gegenüber dem teleologischen Beweis hier (und auch später wieder S. 665) die neue Wendung ein, daß die Wirkung der höchsten Ursache, als welche man die in der Welt beobachtete Teleologie deuten wolle, für uns vollständig übersehbar sein müßte, wenn wir als die ihr proportionale Ursache ein höchstes Wesen sollten erschließen dürfen. Aber auch damit wird zunächst nur der unzureichende Umfang unserer Erfahrung als Hindernis wirksamer Schlußfolgerung geltend gemacht. Und dazu tritt als qualitatives Argument dann nur hinzu, daß der Kausalitätsbegriff überhaupt nur auf die Erscheinung anwendbar sei, und zwar nur in der Gestalt, die ins Endlose führt, eine als abschließend gedachte Ursache, also gerade als „Ursache“ für uns überhaupt gar nicht denkbar, vielmehr etwas total anderes sei, als alles, was wir als Ursache sonst kennen.

Wir haben nun gegen den alten quantitativen Teil dieser Argumentation auch hier nur zu sagen, daß, wenn die letzte Ursache in der Kette der Erfahrungsursachen zu finden wäre, alles Schließen, wie es zur Ideenbildung führen soll, überflüssig wäre, daß ferner, wenn die Weltteleologie in jenem extensiv-äußerlichen Sinn für uns vollständig übersehbar sein sollte, uns die Welt auch als raumzeitliche Totalität gegeben sein müßte, was ja Nonsens ist; daß also gerade der unzulängliche Umfang der Erfahrung das ist, was zur Ideenbildung zwingt und sie motiviert.

Was aber die in ihrer Endlosigkeit zu Tage tretende qualitative Eigenart unserer Erfahrung betrifft, so kommt zwar, wie wir sahen, in Kants Erörterung hier schließlich auch der Umstand zum Vorschein, daß wir es in unserer Erfahrung nur mit der raumzeitlichen Erscheinung zu tun haben; und selbstverständlich ist in bezug auf diese der Kausalitätsbegriff nur in seiner äußerlich-mechanischen Gestalt anwendbar. Daß aber in dieser der Kausalitätsbegriff überhaupt sich erschöpfe, daß also für uns von anderer Ursächlichkeit als der mechanischen Erscheinungs-Ursächlichkeit überhaupt nicht die Rede sein könne — das ist ein Satz,

dem Kant, wie wir wissen, schließlich selbst nicht zustimmt; nur will er in seinen theoretisch-kritischen Erörterungen von etwas weiterem nichts wissen.

Hieran aber hat sich für uns schon längst die andere Frage geknüpft, ob, wenn wir trotz alledem von einer zweiten Kausalität wissen, die Behauptung gerechtfertigt sei, in der Welt unserer Erfahrung gebe es lediglich mechanische Kausalität; ob nicht vielmehr schon diese Welt eine Beschaffenheit zeige, die auch solche Formen der Kausalität involviere, welche den teleologischen Beweis und das Recht seines Schlußverfahrens in ganz anderem Licht erscheinen lassen, als Kant in seiner Widerlegung des Beweises es zulassen will.

Aus Kant's Schlußbetrachtung (Kr.², S. 659—670 „Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien“), die sich wesentlich in Wiederholungen ergeht, sind als bemerkenswert nur seine letzten Bemerkungen über den korrektiven Wert eines rein spekulativen Gottesbegriffs hervorzuheben (S. 667—70).

Obwohl ein solcher nur „von negativem Gebrauche“ sei, könne er doch eben dadurch zur Beseitigung sinnlicher und anthropomorpher Elemente der Gottesvorstellungen dienen; zumal sein Antipode, der Atheismus, ebenso rein spekulativer Natur und daher ebenso unerweislich sei, wie er selbst, sowohl wenn er einen „Urgrund von allem“ überhaupt leugne, als auch wenn er nicht zugebe, daß dieser, als denkendes Wesen vorgestellt, von den Schranken frei sein könne, welche die Sinnlichkeit „den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen“, auferlegt. Da finden sich Ausdrücke, welche wegen der in ihnen liegenden Konzessionen sehr beachtenswert sind.

Denn der Ausdruck „Urgrund von allem“ nimmt ja schließlich doch die dem ontologischen Beweise vorgeworfene „Loslösung des Gottesbegriffs vom Welt-dasein“ wieder zurück, und auch der Ausdruck „die Intelligenzen die wir kennen“ fügt ja der Erfahrung ein Moment wieder ein, das Kant's „Theorie der Erfahrung“ sonst möglichst aus ihr zu eliminieren trachtet. Und von hier aus findet dann, im verheißenden Hinblick auf die „Moraltheologie“ der Kritik der praktischen Vernunft, Kant's kritische Erörterung des „bloß spekulativen“ Begriffs vom höchsten Wesen einen relativ versöhnenden Abschluß.

5. Rekonstruktion der Gottesbeweise. a) Der kosmologische Beweis. Denn der Satz (S. 669) „dessen (des Gottesbegriffs) objektive Realität auf diesem (dem „bloß spekulativen“) Wege zwar nicht bewiesen werden kann“ bleibt wohl aufrecht: Aber wo bleibt dieser „bloß spekulative Weg“ selbst? wo bleibt nach den soeben erst unterlaufenen Konzessionen das anschauungslose Spekulieren überhaupt? Wir ergreifen vielmehr die Kant in dieser Schlußbetrachtung auch sonst noch entfallenden Ausdrücke von dem „physikotheologischen Beweise“, der „Spekulation mit Anschauung verknüpfte“ (S. 665), von „dieser Welt, in welcher zweierlei Kausalität und deren Regel angenommen werden muß“ (S. 660), endlich von „den Intelligenzen die wir kennen“ (S. 669) — wir ergreifen diese bemerkenswerten Äußerungen, wenn wir seiner Abwehr: „mit neuen Beweisen oder ausgebesselter Arbeit alter Beweise würde ich bitten mich zu verschonen“ (S. 666) kein Gewicht beilegen. Denn wenn auch obige Äußerungen die Grundlage seiner Kritik der Gottesbeweise, den ausschließlichen Phänomenalismus unserer Anschauung, in seinen eigenen Augen deshalb nicht erschüttern, weil nach seiner Überzeugung auch das geistige Leben, das die Welt der Anschauung involviert, unserer „inneren Erfahrung“ nur als Erscheinung gegeben ist, so dürfen wir hier auf dem Resultat unserer Erkenntnistheorie Fuß fassen. Danach aber ist freilich der ganze Bereich unserer Erfahrung uns nur in den Formen von Raum und Zeit als Erscheinung gegeben, in einem Punkte aber ist jedem selbstbewußten Ich doch die Durchbrechung dieser Schranke möglich: denn trotz der Zeitform, in der es auch sich selbst zu sehen genötigt ist, ist ihm doch der Inhalt seiner „inneren Erfahrung“ und somit auch sein eigenes Wesen als Realität erkennbar, als eine Realität, die, gerade im Erkennen selbst, als die bedingende Voraussetzung von dessen Möglichkeit sich direkt bekundet und daher in und mit ihrer eigenen Leugnung einen Erkenntnisakt ausüben würde, durch den sie selbst sich Lügen straffe, weil sie in und mit demselben nur wieder ihre Selbstbehauptung vollziehen würde — eine Realität mithin, die schlechterdings unleugbar ist. Damit aber ist der feste Punkt gegeben, auf den der „kosmologische Beweis“ sich gründen darf. Er trägt zunächst nur die bescheidene Form, in welcher Kant, freilich ohne darauf Gewicht legen zu wollen, selbst ihn gelegentlich formuliert hat: „Wenn etwas existiert, so muß auch

ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen.“ (S. 632.) In dieser Form ist der Schluß unerschütterlich. Statt „kosmologisch“ mag er zunächst bloß „egologisch“ genannt werden. Der Schluß aber von einer unleugbaren Realität, die sich zugleich als „zufällig“, endlich, eingeschränkt und darum als nicht auf sich selbst beruhend erkennt, — der Schluß von einem so gearteten und doch auf keine Weise wegzuleugnenden Dasein auf ein anderes Dasein, das nur, wenn es seinerseits endgültig auf und in sich selbst beruht, der zureichende Grund jenes Daseins sein kann, ist berechtigt, wenn überhaupt die Logik, und innerhalb ihrer der auf ihrer realen Seite liegende und nur von dieser her auch ihrer formalen Seite eigen gewordene Ursachsbegriff irgend welchen Sinn haben soll. Denn gerade die Art, wie die Realität des Ichs gegeben ist, schließt es aus, sie aus einer Ursachenkette herzuleiten, die ins Endlose des Raumes und der Zeit sich erstreckend, selbst ohne reale Bedeutung, nur eine Vorstellungsweise ist, welche geeignet und bestimmt ist, unserer Apperzeption die Gestaltung der Welt der Erscheinungen möglich zu machen.

Die Beziehung dagegen, welche zwischen der wahren Realität des Ich und einer letzten, allein wirklich schöpferischen Ursache besteht, kann nur eine direkte, unmittelbare sein, und ist, unserem Existenzbewußtsein so unentbehrlich, daß sie durch keine Kette von bloß verändernden endlichen Ursachen, geschweige denn von bloßen Erscheinungsursachen, wie unsere raumzeitliche Anschauung sie entwirft, ersetzt werden kann. Bin ich, so muß dieses mein Dasein auch in einem Dasein begründet sein, das selbst keiner Begründung bedarf — oder aber: ich bin in Wahrheit nicht Realität, sondern in der Tat nur Erscheinung — für wen denn aber? für mich? also wieder für eine Erscheinung? eine Erscheinung also, die einer Erscheinung als erscheinend erscheint und so in infinitum, d. h. ins Sinnlose.

Wenn nun aber jedes Ich innerhalb der Welt, die uns sonst nur raumzeitliche Erscheinung zeigt, gleichwohl sich selbst als Realität erfassen kann und muß, so ergibt das zunächst eine der Erscheinungswelt direkt immanente Vielheit intelligibler Realitäten. Von diesen aber kann eine jede, wie das Möglicgewordensein von Kant's Kritik am direktesten bezeugt, sich der Tatsache bewußt werden, daß sie, mit einer Vielheit zeitraumloser und darum ihrem

sinnlichen Anschauen nicht zugänglicher, aber gleich ihr selbst, geistig-realer Faktoren in einer Wechselwirkung steht, mittelst der sie in sich das Bewußtseinsphänomen der Erscheinungswelt erschafft, nicht willkürlich, sondern kraft einer dem Wesen endlicher Realitäten immanenten Gesetzmäßigkeit. Diesem phänomenellen Erzeugnis liegt also die reale Vielheit seiner Erzeuger, in deren Bewußtsein und Erleben es seine psychische Existenz hat, zugrunde. Diese Vielheit kommt mithin, wenn nach dem Wesen der „Welt“ gefragt wird, allein in Betracht. Der Weltbegriff also erfährt durch die richtige Erkenntniskritik eine Korrektur, welche bewirkt, daß es auch bei der Frage nach dem „Ursprung der Welt“ sich um die Erscheinungswelt gar nicht mehr handelt. Es handelt sich dabei vielmehr allein um die intelligible Welt, von der jedem Ich ein Glied, es selbst, zu direkter Anschauung gegeben ist. Und auf Grund dieser Selbstanschauung von seinem geistigen Lebensprozeß und Wesen, also nicht vermittelt bloßer „anschauungsloser Spekulation“ ist jedes Ich berechtigt, zunächst seine Vorstellung von einer gleich ihm realen Vielheit der Seinselemente oder von der Welt zu gestalten, dann aber auch von deren Dasein, das wie sein eigenes unleugbar ist, auf das Dasein einer letzten Ursache zu schließen, die es allein abschließend erklärt und deshalb als unumgängliches logisches Erfordernis sich erweist.

So erweitert sich also der zunächst nur egologische Gottesbeweis doch wieder zum „kosmologischen“. Von einem Schluß aus bloßer Erscheinung und Erscheinungsursächlichkeit auf Realität und reale Ursächlichkeit, dessen Unmöglichkeit Kant allen von der „Erfahrung“ ausgehenden Gottesbeweisen als Hindernis entgegenstellt, ist also keine Rede mehr.

Allerdings aber handelt es sich immer noch um einen Schluß, der von einer in der Erfahrung allein gegebenen Art der Ursächlichkeit zu einer ganz anderen Art derselben übergeht; und so scheint sich der Kant'sche Einwurf doch wieder vor uns zu erheben; allerdings in neuer Gestalt. Denn die Elemente der intelligiblen Welt, um die es sich jetzt handelt, sind zwar auch Ursachen, aber Ursachen endlicher Art und darum schlechterdings keine schöpferischen Ursachen; eine solche wäre allein die als ihr Daseinsquell erschlossene göttliche. Jene dagegen treten ihrer Art nach sogar auch hinter die Erscheinungsursachen zurück. Denn innerhalb der phänomenalen Welt lassen wir allerdings Erscheinung

von Erscheinung erzeugt werden; diese Ursachen, als stets wieder bedingt, reihen sich dann zwar zu endloser Kette zusammen und sind dadurch andersartig als die unbedingte Ursache zu der von ihnen „übergesprungen“ wird; aber als schöpferisch stellen wir sie immerhin doch vor. Von einem derartigen Kausalitätsverhältnis aber kann unter den Elementen der intelligiblen Welt nicht die Rede sein. Keines von ihnen ruft ein anderes ins Dasein; vielmehr setzt die unter ihnen waltende Kausalität das Dasein aller schon voraus, und ist daher nur eine zustandsändernde. Jedes Seinselement verhält sich dabei zwar nicht nur als bedingt, sondern auch als bedingend, und auch unter ihnen erstreckt sich daher das Wirken ihrer Ursächlichkeit (bildlich geredet) nach allen Richtungen ihres vielheitlichen Zusammenseins; aber schöpferisch im Sinne der Existenz-Erzeugung ist sie niemals, denn auch die organische „Zeugung“ reduziert sich auf Zustandsänderungen an schon vorhandenen Seinselementen. Bezüglich ihres Daseins also sind alle Seinselemente voneinander unabhängig, und diese Tatsache drängt sich ja auch sogar den Erforschern der Erscheinungswelt auf, wenn sie in ihrer Weise den Erscheinungen als letzte Realität das Heer der Atome zugrunde liegen sehen, denn dabei lassen sie nicht etwa Atome auch Atome erzeugen, sondern alle nur in (freilich nur äußerlicher) zustandsändernder Wechselwirkung untereinander stehen.

Wenn dies nun unter realen aber endlichen Seinselementen nicht anders sein kann, so steht denselben, wenn die Frage nach ihrer Herkunft nicht abgelehnt, sondern beantwortet wird, als ihr Daseinsquell allerdings eine Ursache ganz anderer, nämlich schöpferischer Art gegenüber. Und da uns dergleichen in unserer Erfahrung nicht gegeben ist, so ergibt sich, daß die Gottesvorstellung nicht etwa erst wegen der Gott von ihr beizulegenden „Aseität“, sondern schon wegen der von ihm auszusagenden Schaffensmacht über alle Erfahrung hinausgreift, d. h. transzendent ist.

Dieser Umstand würde uns nun zwar an sich nicht schrecken. Wir sahen längst, daß gerade, weil die Erfahrung das nicht bietet, was sie allein erklärt, logisch über sie hinausgegangen werden muß, und daß es geschehen darf, wenn die Prämissen auf Anschauung, hier letztlich auf unserer Selbstanschauung, beruhen. Führt solcher Schluß dann auch über Anschauung hinaus, so ist

er eben ein Erkenntnismittel, das wir besitzen, um fehlende Anschauung zu ersetzen. Ob aber der kosmologische Schluß uns wirklich ausschließlich in die Transzendenz hinausführe, darüber wird weiter zu verhandeln sein, wenn die Frage nach dem Wesen Gottes zu erörtern ist.

Allein schon jetzt kann gefragt werden, ob unsere Erfahrung wirklich gar nichts bietet, was uns in den Stand setzt, die Vorstellung von der einzigen schöpferischen Ursache überhaupt zu bilden, was wir doch irgendwie tun, was uns also nicht schlechthin unmöglich sein kann. Es darf aber allerdings auf eine Analogie hingewiesen werden, welche geeignet scheint, den hiatus, wie er für unser Vorstellen zwischen der Vielheit endlicher Ursachen und der einzigen unendlichen Ursache besteht, zu überbrücken.

Freilich liegt diese Analogie weder in dem Vorgange unserer Apperzeption, der die „Gegenstände“ unserer Erfahrung, die Erscheinungen „schafft“ — denn dieser Vorgang vollzieht sich durch die in der Wechselwirkung zwischen uns und anderen Seinselementen gelegenen Gesetzmäßigkeit —; sie liegt auch nicht in unserer dichterischen und künstlerischen „Produktivität“; denn so zweifellos deren Ergebnisse auch raumzeitlich erscheinen, so liegt doch ihr eigentlicher Gehalt in dem Sinne außerhalb des „Zusammenhangs unserer Erfahrung“ als er keiner real sich vollziehenden Wechselwirkung real bestehender Seinselemente entspricht; denn es handelt sich bei ihm lediglich um Gebilde innerer Anschauung, welchen wir außerhalb des menschlich-subjektiven Bewußtseinsverlaufs keine existentiellen Grundlagen zuschreiben, wie wir es bei den Erscheinungen unserer Erfahrung allerdings tun, geleitet von dem Eindruck, daß ihre auf uns eindringenden ichfremden Inhalte von uns selbst unabhängig sind. Unseren dichterischen und künstlerischen Produktionen suchen wir zwar oft dadurch den Charakter der Wahrscheinlichkeit zu verleihen, daß wir sie den Gegenständen unserer Erfahrung möglichst gleichzugestalten streben; eben so oft aber emanzipieren wir uns auch von dieser Gebundenheit, und gestalten im Märchen, in der Fabel, im Mythos wie in den Erzeugnissen bildender Kunst Phantasiegebilde, in denen wir die „Wirklichkeit“, sei es absichtslos, sei es mit bewußter Absicht „idealisieren“.

Die Analogie, um die es sich uns hier handelt, finden wir vielmehr erst in unserer Betätigung einer Produktivität, deren Er-

zeugnisse ebensowohl in unserer selbsteigenen Kausalkraft wurzeln, wie sie andererseits ein von uns unabhängiges, innerhalb unserer Erscheinungswelt anschaulich werdendes Dasein gewinnen. Diese Produktivität erweist sich daher zwar stets an ein Bezogensein auf Erscheinungen gebunden. Allein sie beruht tatsächlich auf einer uns innewohnenden Fähigkeit, solche Erscheinungen von uns aus umzugestalten, und zwar bis zu einem Grade, daß ganz andere und neue Erscheinungen an die Stelle der bisherigen treten; kurz auf der Fähigkeit, kraft welcher die Menschheit ihren gewöhnlich als „kulturell“ bezeichneten Einfluß auf die „Natur“ — einschließlich ihrer eigenen — ausübt.

Ist nun auch dieses Wirken als „umgestaltendes“ doch wieder nur ein änderndes, das, an Erscheinungen vollzogen, selbst wieder nur als Erscheinung wahrnehmbar wird, so verhält es sich mit den ihm zugrunde liegenden geistigen Vorgängen doch anders; denn die Zweckgedanken, die Final-Ideen, welche unser phänomenell werdendes Wirken hervorrufen und leiten, sind von den gegebenen Erscheinungen zunächst unabhängig: dies erhellt daraus, daß sie nicht nur von den letzteren wesentlich abweichen, sondern vielfach geradeswegs zu ihnen in Gegensatz treten. Sie tragen daher den Charakter originalen Schaffens allerdings an sich. In dieser Unabhängigkeit aber wollen sie nun eben nicht verharren. Unsere Final-Ideen wollen vielmehr ihre „Verwirklichung“, und sobald es sich um diese, d. h. aber um ihre Umsetzung in raumzeitliche Erscheinungen handelt, müssen sie sich nachträglich, oft mühsam genug, dem gegebenen Gesamtbestande der phänomenalen Welt einordnen und anpassen. Diese Notwendigkeit beweist aber eben einerseits ihre — natürlich innerhalb der Schranken unserer endlichen Bedingtheit verbleibende — Originalität und unabhängige Willkürlichkeit, im Unterschied von unserer apperzeptiven Geistestätigkeit, andererseits ihr Eingegliedertsein in die Welt der Realität im Unterschied von den außerhalb der letzteren verbleibenden Erzeugnissen der Phantasie. Diese Fähigkeit nun, aus uns selbst heraus, vermöge einer unserem geistigen Wesen innewohnenden aktiven Eigenkausalität Ideen zu produzieren und nach ihnen gegebene Erscheinungen vollständig umzugestalten, d. h. aber die ihnen zugrunde liegenden realen Seinselemente so zu beeinflussen, daß sie in ihrer Wechselwirkung mit uns unserem Bewußtsein an Stelle der bisherigen andere Erscheinungen liefern — diese Fähigkeit

kann als ein — wenn auch nur relatives — schöpferisches Vermögen bezeichnet werden. Und in der Tat ist eben sie seit Alters, besonders seitens der von Plato und Aristoteles herstammenden philosophischen Denkweise als das Analogon benutzt worden, nach welchem auch das göttliche schöpferische Wirken vorgestellt wurde, freilich unzureichend und dualistisch, sofern auch der schöpferischen Kausalität zunächst nur die Produzierung einer „Ideenwelt“ zugeschrieben wurde, nach deren „Urbild“ sie dann ein schon gegebenes Dasein (die Materie) nur gestalten sollte. Wenn demgegenüber erst in der Erschaffung auch der Seinselemente selbst als der geeigneten Träger jener Ideen die wahrhaft schöpferische Betätigung der letzten Ursache gesehen werden kann, so fehlt uns hierfür freilich jede Analogie. Und das bleibt die Grenze, wo Erfahrung und Transzendenz sich scheiden, wo uns die Anschauung für das nur noch logisch Erschließbare, nur indirekt zu Erkennende fehlt (das Lotze'sche: „Wie Sein gemacht wird etc.“).

Allein auch für diese Lage gibt es innerhalb unserer Erfahrung, und zwar gerade innerhalb unserer intimsten Selbsterfahrung, Analogien. Denn so klar wir uns bewußt sind, daß unser Wille die Gestalt der uns innewohnenden Kausalkraft ist, — wie er als solche wirkt, das ist und bleibt uns dunkel und „transzendent“: schon bezüglich der Vorgänge in unserem eignen Hirn- und Nervenleben, geschweige denn bezüglich unserer Beeinflussung anderer Seinselemente. Nur das durch und für unser Bewußtsein erfolgte Umgesetztsein jener Vorgänge in die Erscheinung raumzeitlicher Bewegungsvorgänge gelangt zu unserer Wahrnehmung; aber trotzdem sind wir von der realen Vollziehung jener unanschaulichen Innenvorgänge überzeugt.

Und selbst für diese Lage unseres Erkennens bietet wiederum unsere gewöhnlichste „äußere“ Erfahrung immer noch Analogien überall da, wo wir auch hier beim Fehlen von Anschauung auf indirektes Erkennen durch logischen Schluß aus gegebener Anschauung angewiesen sind. Oder welcher Jäger wird beim Erblicken einer Spur an der Existenz eines Wesens zweifeln, das sie verursachte, mag es ihm auch seiner Art nach unbekannt sein, so daß er sich eine Vorstellung von ihm nur durch Schlüsse aus der Gestalt der Spur zu bilden vermag.

b) Die übrigen Gottesbeweise. Nachdem der kosmologische Beweis das Dasein Gottes als logisch allein zureichende

Erklärung des Daseins der Welt erwiesen hat, sind zu diesem Behufe die übrigen Gottesbeweise schon eigentlich nicht mehr von selbständiger Bedeutung. Immerhin können aber auch sie noch als nähere Spezifizierung des kosmologischen Kausalitätsschlusses in Betracht kommen, sofern sie sich auf Züge innerhalb des gegebenen Welt-daseins gründen, welche in besonderer Weise dazu nötigen, zunächst für ihre bloße Tatsächlichkeit nach einer diese zureichend erklärenden Ursache zu fragen.

1) Was nun den teleologischen Beweis betrifft, so schlossen wir oben unsere Antikritik von Kant's Widerlegung desselben mit der Frage, ob denn wirklich die Welt unserer Erfahrung uns nur jene mechanische Gestalt des kausalen Wirkens zeige, zu welcher wir unsere Kausalitätskategorie veräußerlichen, wenn wir sie in das raumzeitliche Erscheinungsmaterial hineininterpolieren, um es behufs „wissenschaftlicher“ Durchdringung zu einer Reihe von für uns verständlichen, d. h. anschaulichen Vorgängen unter ausgedehnten Körpern (letztlich Atomen) zu ordnen. Wir wissen ja, daß Kant die Kausalität der Freiheit nicht leugnet. Aber er weist sie aus dem Bereich anschaulicher Erfahrung hinaus, indem er einerseits den Freiheitsbegriff überspannt, und andererseits auch unsere ganze innere Erfahrung durch die Zeitform der Phänomenalität unterworfen sein läßt. Das bedeutet indes eine so evidente Gewalttätigkeit, daß deren Widerlegung dazu zwingt, Selbstverständlichkeiten vorzubringen. So fällt doch zunächst wohl schon der geistige Vorgang der Entstehung unserer wissenschaftlichen Erfahrung, welche nur mechanische Kausalität kennen darf, selbst mit in den Bereich unserer „Erfahrung“; oder woher sollte sonst Kant von ihm wissen? Und seine eigene auf Grund von diesem Wissen möglich gewordene Analyse und Darstellung dieses Hergangs ereignete sich ebenfalls innerhalb der Welt unserer Erfahrung als ein geistiger Vorgang, den wir ja sicher in den Formen von Raum und Zeit gewahren, aber ebenso sicher nicht aus raumzeitlichen Orts- und Lageveränderungen „erklärbar“ finden werden. Wie wäre überhaupt in einer Welt der Erfahrung, wie Kant sie umgrenzt, das Auftreten all der Tatsachen und Probleme möglich, die seine Kritiken erörtern? Und doch müssen sie in unserer Erfahrung vorliegen, wenn ihre Erörterung einen Sinn haben soll. Aber selbst, wenn sie keinen Sinn hätte, wenn jene Tatsachen in unserer Erfahrung gar nicht existierten, wie wäre in Kant's Welt

der Erfahrung auch nur das Auftreten der Einbildung begreiflich, daß sie existieren? Kurz, das gesamte menschliche Geistesleben und vollends Kant's eindringende Untersuchung desselben, sollte es in der rein materialistischen Welt, die seine „Erfahrung“ uns allein übrig läßt, ja eigentlich überhaupt nicht geben. Da es sie nun aber doch gibt, so ist die „Beschaffenheit“ der Welt doch wohl eine wesentlich andere, als Kant sie dem Schlußverfahren des teleologischen Beweises zugrunde liegen läßt; und es erscheint von vornherein einseitig, daß Kant nur von einem physikotheologischen Beweise wissen will, die Möglichkeit eines psychotheologischen Beweises aber gar nicht in den Blick faßt.

Es ist das um so auffallender, als ja gerade der geistige Vorgang, den er mit so großem Scharfsinn und Erfolg behandelt: der Vorgang, der die Erscheinungswelt in uns schaffenden Apperzeption und der Herstellung einer „wissenschaftlichen Erfahrung“ so eminent wie es nur möglich ist, den teleologischen Charakter an sich trägt. Und wenn auch bei der Apperzeption, welche die Herstellung der „Gegenstände“ zu ihrem Zweck hat, dies, soweit das Subjekt in Betracht kommt, noch absichtslos der Fall ist, so ist dagegen die Herstellung der wissenschaftlichen Erfahrung so intensiv von dem bewußten Zweckgedanken der Forscher beherrscht, jedes Experiment ist so sorgsam teleologisch organisiert oder „angeordnet“, daß es aufs seltsamste berührt, zu sehen, daß diese Forscher, und ihr Erkenntniskritiker mit ihnen, ein Weltbild zu gewinnen trachten und zu gewinnen überzeugt sind, in welchem sie selbst samt ihrem heißen Bemühen keinen Platz haben dürfen, sondern zu „wissenschaftlich“ unbegreiflichen Anomalien werden; denn das Verleugnen von beidem gelingt ihnen ja immer nur, solange ihre Besinnung auf sich selbst intermittiert.

Erfolgt also die Gewinnung dieses Weltbildes nur mittelst der ihm selbst widersprechenden und es als einseitig erweisenden teleologisch wirksamen geistigen Kausalkraft, so kommt hinzu, daß wir das Wissen von dieser letzteren nicht bloß bezüglich unseres Erkenntnisbemühens in uns tragen, sondern, wie wir schon oft erwähnten, bezüglich unseres Wollens überhaupt, mittelst dessen wir auf die gegebenen Erscheinungen reagieren, sie in den Dienst unseres Nutzens ziehen oder gar in relativ schöpferischer Weise (s.o.) nach willkürlich konzipierten Zweckgedanken umgestalten; und alles das fällt mit seiner teleologisch gearteten Voll-

zugswise für uns in den Bereich der Erfahrung und zwar einer „inneren“ Erfahrung, deren Inhalt über das Erfassen bloßer „Zeitverhältnisse“, worauf Kant sie restringieren will, weit hinausgreift, aber freilich auch einer Erfahrung, die zunächst auf das wollende Ich selbst beschränkt ist. Nur dieses selbst weiß unmittelbar, welche geistigen Vorgänge seiner in die Erscheinungswelt eingreifenden und selbst wieder nur in den Formen der Erscheinung anschaulichen Betätigung zugrunde liegen. Andere, denen seine Absichten unbekannt sind, sehen von seiner Betätigung nur die ihr selbst eigenen und die mechanisch an sie angeschlossenen sonstigen raumzeitlichen Bewegungsvorgänge. Diese sind ihnen zwar mechanisch klar oder können es werden; bezüglich ihres Sinnes aber rätselhaft und fragwürdig („was soll das werden“, was soll das geben?“), bis das Resultat sie darüber aufklärt; dann zweifeln sie nicht mehr, daß es so zustande kam, wie sie es aus ihrem eigenen Wirken kennen.

Und wenn uns nun unter den Erscheinungen solche begegnen, bei denen es uns ähnlich ergeht: daß uns nämlich ihr Entstehen nur mechanisch klar ist oder wird, ihre vollendete Gestalt aber uns den Sinn dieser mechanischen Vorgänge enthüllt, so sind wir geneigt, ja wir fühlen uns genötigt, uns ihr Entstehen als einen ähnlichen Vorgang zu deuten, wie wir ihn aus unserm eigenen teleologischen Wirken kennen. Kant aber gebietet uns, bei der Heranziehung dieser Analogie uns mit einem bescheidenen und rätselhaft bleibenden „als ob“ zu begnügen; freilich, wenn es sich dabei nur darum handeln soll, in das Gefüge des rein mechanischen Weltbildes anthropomorphe Flicker einzusetzen, so muß es bei solchem „als ob“ in der Tat sein Bewenden haben. Und wenn Kant der Naturwissenschaft anempfiehlt, sich auch dieses „als ob“'s völlig zu enthalten, und ihre Forschung allein auf die nur mechanisch verständlichen Gegenstände und Vorgänge „möglicher (d. h. raumzeitlicher) Erfahrung“ zu erstrecken, so hat er damit unzweifelhaft recht. Ihr ist es bezüglich des Entstehens der Erscheinungen in der Tat nur gestattet, die Frage „wodurch“ zu stellen und mit den ihr allein zu Gebote stehenden Mitteln raumzeitlichen Vorstellens zu beantworten; die Frage „warum“ aber liegt außerhalb ihrer Kompetenz; sie ist daher zur ausschließlich mechanisch-materialistischen Betrachtungs- und „Erklärungs“weise auch gegenüber den teleologischen Erscheinungen,

den Organismen und organischen Prozessen geradezu verpflichtet; ja sie hat sogar die Vorgänge und Ergebnisse des Geisteslebens nur auf solche, mechanisch zu erklärenden Prozesse zurückzuführen. Es liegt nun einmal im Wesen der Naturwissenschaft, den Fehler, wenn nicht der Leugnung, so jedenfalls der strikten Ignorierung des teleologischen Geschehens in der Welt ihrer Erfahrung begehen zu müssen. Tut sie es nicht, so verfällt sie in den Fehler jenes Dualismus, der, nachgiebig gegen die Auffassung des naiven Bewußtseins, ein Gemisch von mechanisch-kausalen und äußerlich-teleologischen Geschehnissen für das reale Weltgeschehen ansieht, oder aber, wie der realistische Parallelismus es tut, alles Geschehen in doppelter Weise, sowohl mechanisch als teleologisch sich vollziehen zu lassen, falls er sich nicht — als phänomenalistischer Parallelismus — dafür entscheidet, seine beiden Ereignisreihen als zwei bloße Erscheinungsformen eines unbekannten Realen zu betrachten. Alle drei Betrachtungsweisen sind bekanntlich neuerdings dem Materialismus gegenüber lebhaft geltend gemacht, und zwar die erstere im sog. Neo-Vitalismus, der den alten, vielverspotteten, weil anthropomorphen Vitalismus durch vorsichtigere Haltung zu überbieten trachtet, aber mit seinen „Dominanten“ und Regenerationsprinzipien über höchst unklare Mischvorstellungen nicht hinausgelangt. Wird dagegen der Dualismus, wie meistens von den Theologen, in der Form festgehalten, daß das materielle Dasein mit seinem ausschließlich-mechanischen Geschehen als „Naturgrundlage“ des teleologischen und geistigen Geschehens betrachtet wird, so bedeutet das nichts anderes als einen naiven Anschluß an das undurchführbare Unternehmen des dogmatistisch-metaphysischen Materialismus, das geistige Geschehen aus materiellen Vorgängen herzuleiten. Und dem stimmt heute ja selbst die besonnene Naturwissenschaft nicht mehr zu; denn ist sie auch verpflichtet, selbst dem geistigen Geschehen gegenüber an ihrer mechanisch-materiellen Erklärungsweise festzuhalten, so bleibt sie sich doch darüber klar, daß sie damit nur einer Arbeits-Hypothese und -Methode folgt, welche ihr durch ihr Gebundensein an das raumzeitlich Vorstellbare auferlegt ist, ohne daran metaphysische Folgerungen knüpfen zu wollen. Der realistische Parallelismus aber, der eben dies wiederum will, gelangt zu dem metaphysischen Dualismus einer beiderseits vollständigen und definitiven doppelten Wirklichkeit, eine Auskunft, die unserem Denken wider-

spricht, da dieses durch seine eigene Einheitlichkeit auf Einheit des Seins gerichtet ist, oder vielmehr erkennt, daß durch diese Einheit des Seins seine eigene Einheitlichkeit bedingt ist.

Der phänomenalistische Parallelismus aber endlich führt in den Nonsens zweier Weisen von Erscheinungen zurück, die einem Subjekt zuteil werden, das zu der einen von ihnen gehört, also selbst nur Erscheinung ist, als solche aber doch das Bewußtsein von einer unbekannten Realität haben soll.

All diesen Versuchen gegenüber wird es daher das Natürlichste bleiben, das, jedem Ich in seiner Selbstanschauung gegebene Geistesleben als wahre Realität zu betrachten, welcher Anschauungsformen eigen sind, die ihr alles endliche Sein mit alleiniger Ausnahme ihrer selbst, nur in den metaphysisch unmöglichen raumzeitlichen Formen, d. h. als irreale Erscheinung anschaulich werden lassen, und dann ist eine reinliche Scheidung zu vollziehen: der Naturwissenschaft wird eben diese Erscheinung als ihre Forschungsdomäne anheimgegeben, die unbezweifelbare Realität des Ichs dagegen wird zum Ausgangspunkt für jene durchgreifende Korrektur des Weltbegriffs genommen, welche die geistige Seinsform als die einzige wahre, metaphysisch ernst zu nehmende Realität übrig läßt. Dann aber hat auch die strikte Umkehrung der kantischen Bezeichnung der Erkenntnisgebiete zu erfolgen: das des Geisteslebens ist als das der wahren Realität zu bezeichnen, das der raumzeitlichen Erscheinung aber ist dem „als ob“ zuzuweisen.

Nach solcher Korrektur hört nun aber selbstverständlich auch der teleologische Beweis auf, jener Rückschluß aus einer bloß die raumzeitliche Erscheinung befassenden Anschauungsgrundlage auf eine ihr gänzlich unähnlich, oder aber gerade nach ihrer Analogie (anthropomorph) gedachte Gottheit zu sein. Doch gewann er ja auch diese letztere unzureichende Gestalt nur durch die Art, in welcher Kant die Verwertung der Analogie menschlichen Kunstwirkens allein zulassen wollte. Geht man von der selbst wieder zu raumzeitlicher Erscheinung werdenden Vollziehungsweise dieses Kunstwirkens auf seine, in der teleologisch gearteten menschlichen Geistesarbeit gelegenen Vorbedingungen zurück, so gelangt man eben aus dem Bereich jener Erscheinung wieder zu der intelligiblen Realität des Ich und von ihr aus zu der gleichen Realität aller mit ihm in Wechselwirkung stehenden Seinselemente; eine Wechselwirkung, die unter geistigen Faktoren nur den teleologischen Charakter tragen

kann; denn die mechanische Kausalität kommt ja mit ihrer Voraussetzung dem indifferenten, nur für Orts- und Lageänderungen seiner Teile zugänglichen „Stoff“ überhaupt in Wegfall. Teleologisches Wirken und gegebenes Bearbeitungsmaterial fallen so nicht mehr dualistisch auseinander, sondern vielmehr im Wesen der Seinselemente zusammen; und diese selbst sind es nun in der Tat, die zu der teleologischen Wechselwirkung geeignet sein müssen, die das ganze Weltgeschehen ausmacht. Solch wahrhaft innerliche Teleologie, kraft welcher jedes Element durch Vollziehung seiner Selbstzwecke zugleich einem Gesamtzwecke dient, konstituiert aber auch erst das wahre Wesen des Organismus, und nur so ist dasselbe uns auch aus unserer Selbstanschauung erst wahrhaft verständlich. Denken wir nun nach solcher Analogie das Universum überhaupt, so beruht auch unsere Vorstellung von diesem letztlich auf unserer Selbstanschauung, und darf uns aus diesem Grunde wiederum als legitime Prämisse für einen Schluß in die Transzendenz hinaus gelten. Ein solcher freilich ist unumgänglich. Denn da keines von jenen Seinselementen das andere ins Dasein rufen kann, und auch ihre Summierung zur Welttotalität diese ihre Endlichkeitsqualität nicht zu ändern vermag, so kann auch solche Welt ihr eigener Urheber nicht sein. Er muß von ihr verschieden sein, aber als der wirkliche Schöpfer der Seinselemente selbst und nicht bloß als ihr sie vorfindender Bearbeiter. Der teleologische Beweis tritt daher dem kosmologischen lediglich als eine auf eine bestimmtere Prämisse gegründete Form des in jenem vollzogenen Kausalitätsschlusses zur Seite.

2) Der ontologische Beweis zeigte sich, weil über das Dasein Gottes schon durch den kosmologischen Beweis beruhigt, bereits geneigt, sich ganz in das Denken über das Wesen Gottes zu versenken, um dann, überwältigt durch den von diesem empfangenen Werteindruck, in Wahrheit freilich geleitet schon von dem den Normen anhaftenden Realitätscharakter, zum Überfluß nochmals seine Überzeugung von der Unmöglichkeit eines Nichtseins solchen Wesens, mithin von der „Notwendigkeit“ seines Daseins zum Ausdruck zu bringen, nicht ohne hierbei unnötigerweise den logischen Fehler zu begehen, auf welchen Kant auch ihn wieder festnageln und ganz und gar reduzieren zu dürfen meinte.

Sehen wir indes von jener historisch vorliegenden Form des ontologischen Beweises ab, so ergibt sich, daß schon die Möglich-

keit und die Tatsache seines Auftretens überhaupt, wiederum dem teleologischen Beweise als eine von dessen stärksten Instanzen einzuordnen ist. Denn hat der ontologische Beweis seine eigentliche Substanz in der Ausgestaltung der Idee des *ens realissimum*, die Kant sogar gelegentlich als „sehr leicht“ hinstellen möchte (S. 618. 668); und erachtet auch wiederum Kant dieselbe richtig als für die menschliche Vernunft „unvermeidlich“, dann erscheint schon der so der Vernunft innewohnende Trieb zu dieser Leistung und die Fähigkeit zu ihrer wenigstens relativen Vollbringung als eine innerhalb endlichen Geisteslebens so bemerkenswerte und auffällige Tatsache, daß es seltsam berührt, wenn Kant das alles als einen ganz belanglosen Umstand behandelt, der metaphysisch in keiner Weise zu verwerten sei, ja überhaupt nicht metaphysisch gewürdigt werden dürfe. „Das Ideal der Vernunft hat ihm weiter keine Beglaubigung . . . als das Bedürfnis der Vernunft, vermittelst desselben alle synthetische Einheit zu vollenden.“ (S. 648.) „Weiter keine!“ Allein bei der Betrachtung der „Beschaffenheit“ der Welt an dieser menschlichen Geistesbeschaffenheit vorüberzugehen, und sie als Instanz für den Schluß von solcher Welt auf Gott unverwertet zu lassen, das ist nur möglich, wenn man sie, wie Kant, lediglich als zu irreführender, ins „Leere“ führender „Dialektik“ veranlagt betrachtet; und da hierfür das ihr bereitwilligst eingeräumte Vermögen zum „exakten“ Durchschauen irrealer Erscheinung nur einen sehr prekären Ersatz bietet, so ergäbe sich die unvollziehbare Paradoxie, daß das Denken innerhalb der Welt eine Anomalie darstelle, welche aus ihrer schließlich doch anzuerkennenden teleologischen „Beschaffenheit“ ganz heraustrete, in ihr gar nicht unterzubringen sei, mit einziger Ausnahme des im Geistesleben glücklicherweise auch vorfindlichen „Faktums“ sittlichen Verpflichtungsgefühls.

Dieses aber soll dann schließlich doch auch der teleologischen Betrachtung der Welt den Anhaltspunkt bieten, an dem sie sich — und zwar sogar in idealstem Sinne — wieder aufrichtet; und mit ihr dann endlich auch die Gottesidee. Aber diese völlige Isolierung der Instanz, welche Kant dann dem Schlußverfahren seines moralischen Gottesbeweises zugrunde legt, erscheint als unberechtigte Willkür. Denn wenn auch zuzugeben ist, daß der sittliche Selbstzweck der eigentliche Höhepunkt weltlicher Teleologie ist, so wird doch mit seiner Verwertung als Prämisse, wenn auch

nur für die Aufstellung eines theoretisch dunkel bleibenden „Postulats“ eo ipso auch die logische Veranlagung menschlichen Geisteslebens als eine solche anerkannt, deren Aktualisierung nicht ins Leere führt, sondern vielmehr — wenigstens nach Kant's eigner Intention — zu Ergebnissen, die er selbst aufs höchste schätzt. Wenn nun aber auch von solcher Isolierung des sittlichen Bewußtseins von den sonstigen Instanzen unseres Geisteslebens, die zum Schluß auf Gottes Dasein berechtigen, abzusehen ist, so bleibt sie doch gewiß eine der Hauptinstanzen dieser Art, und kommt daher auch für uns zu ihrer besonderen Geltung im

3) moralischen Gottesbeweis. Freilich haben wir schon oben gesehen, daß Kant's Bemühen, sie zu diesem Behufe geltend zu machen, mit seinen sonstigen Grundüberzeugungen nicht in genügender Übereinstimmung steht. Denn wenn der Schluß vom moralischen Gesetz auf einen göttlichen Gesetzgeber entweder „den praktischen Gesetzen Wirkung und Nachdruck geben“ (S. 617) oder ihre „verbindende Kraft“ erklären soll (S. 662), so wäre damit für Kant die Autonomie der praktischen Vernunft in die Heteronomie der Religion verwandelt. Diese Besorgnis kann nun freilich uns nicht hindern, jenen Schluß gleichwohl zu vollziehen. Denn zweifellos ist mit der Unbedingtheit des sittlichen Gesetzes ein höherer Ursprung desselben gegeben, als die Autonomie der menschlichen Vernunft es sein kann — denn auch das intelligible Ich bleibt endliches, bedingtes Ich. Ferner aber ist die wahre Autonomie der praktischen Vernunft im Menschen auch gar nicht darin zu sehen, daß sie das sittliche Gesetz sich selber gibt, sondern nur darin, daß sie dasselbe in einer, seinem Wesen als sittlichen Gesetzes entsprechenden, und selbst als sittlich anzuerkennenden Weise gar nicht anders vollziehen kann, als durch ein Selbstwollen, welches seine Motive einzig und allein der selbsterkannten und anerkannten Berechtigung des Gesetzes entnimmt, d. h. ihm die inhaltliche Unbedingtheit zugesteht. Und wenn sich von ihr aus der Schluß auf die metaphysische Unbedingtheit seines Urhebers als selbstverständlich ergibt, so entspringen hieraus noch keineswegs Motive der Heteronomie, sondern vielmehr alle Motive, welche einer freien Übereinstimmung mit einer Macht entspringen können, deren Wille nicht bloß als unwiderstehliche Übergewalt, sondern gerade aus ihrer Gesetzgebung als absolut weise, und deshalb als heilvoll erkennbar ist. Daher diese freie

Übereinstimmung allerdings geeignet ist, ein Selbstwollen hervorzu-
zurufen, welches von allen sonstigen, aus der Furcht vor der Macht
des Gesetzgebers oder aus der Hoffnung auf Lohn entspringenden
Motiven unabhängig ist. Und dem steht auch das entscheidende
Mitwirken solcher Motive nicht im Wege, wie sie aus dem zu seiner
normalen Gestalt entwickelten religiösen Abhängigkeitsgefühl des
Menschen hervorgehen. Denn diese Motive stehen bezüglich ihrer
Berechtigung und Reinheit mit dem sittlichen Gesetze in so völliger
Übereinstimmung, daß von einer durch die Religion herbeigeführten
Herabdrückung der recht verstandenen sittlichen „Autonomie“ zu
einer die Sittlichkeit eudämonistisch degradierenden Heteronomie
keine Rede sein kann — und zwar weder im Sinne von Kant's
einseitigem Religionsbegriff überhaupt, noch im Sinn jener seltsamen
Antinomie, auf die er seinen Postulats-Beweis für Gottes
Dasein stützt: der Antinomie einer, Abwesenheit eudämonistischer
Motive („Würdigkeit“) voraussetzenden eudämonistischen Hoffnung
auf „Glückseligkeit“.

Diese Erwägungen greifen aber bereits über das hinaus, was
hier festzustellen war: die Möglichkeit, auch in der Beschaffenheit
des menschlichen Geisteslebens Züge zu finden, welche dazu nötigen,
auf Gottes Dasein zu schließen, nicht mittelst des „Sprunges“ von
bloßer quantitativer Erscheinung auf absolute geistige Realität,
sondern von der Beschaffenheit einer uns auf unbezweifelbare Weise
zur Anschauung gegebenen endlichen Geistesrealität auf das Dasein
einer, sie allein endgültig und abschließend begründenden letzten
und höchsten geistigen Realität.

B. Gottes Wesen.

1. Gottes Weltimmanenz.

§ 21. Einen besonderen Wert bekommen die be-
richtigten Beweise für Gottes Dasein noch dadurch, daß
ihre so bereits bewährten Grundlagen eine Stufenleiter
bilden für weitere Schlüsse, durch welche immer steigende
Ergebnisse auch für die Erkenntnis von Gottes Wesen
sofern es der Welt immanent ist, erzielt werden.

Vorbemerkung. Bekanntlich ist es Hegel gewesen,
welcher die durch Kant diskreditierten „Gottesbeweise“ mittelst
Verwertung ihrer Gedankengänge für die Erkenntnis des

Wesens Gottes wieder zu Ehren zu bringen strebte¹⁾; freilich in jener Art, wie sie durch seine Gesamtauffassung des Verhältnisses von Gott und Welt gegeben war. Ist die Welt Gott selbst, nur in seinem „Anderssein“ und ist ihre Entwicklung nichts anderes als der Prozeß der Rückkehr Gottes zu sich aus diesem Anderssein, so erreicht das eigentliche Wesen der Welt seinen Höhepunkt und seine Konzentration in dem sich in ihr entfaltenden Geistes- oder Bewußtseinsleben mit seiner immer steigenden Stufenfolge. In dieser behaupten Religion und Philosophie den höchsten Rang, und das in beiden hervortretende und sich mehr und mehr zur Erfassung der absoluten Wahrheit abklärende Bewußtsein um Gott ist nichts anderes als jener in Gottes Geist selbst verlaufende Prozeß seiner Rückkehr aus dem Außer sich sein in der Welt zu dem In sich sein seiner reinen Geistigkeit oder zur „Idee“. Die Art nun, wie die Gottesbeweise beim Suchen nach den geeigneten Grundlagen für ihre Schlüsse auf Gottes Dasein vom äußeren Bestande der Welt immer weiter zu ihrem inneren geistigen Wesen vordringen, darin kann der Weg der mittelst des Menscheingesistes sich vollziehenden Erhebung Gottes zu seinem reinen Selbstbewußtsein beobachtet werden, und gerade der ontologische Beweis, den Kant am schärfsten kritisiert, bedeutet für die Identitätsphilosophie in Hegels und der Hegelianer Sinn den erhabenen Abschluß dieses Weges, sofern sich in seiner umfassenden Besinnung auf Gottes vollkommenes Wesen eben das Sein Gottes am direktesten und vollkräftigsten bekunde, das Denken selbst als das Sein und das Sein als Denken sich erweise.

Uns erschien es nicht möglich, das in allen seinen Manifestationen seine Endlichkeit verratende menschliche Geistesleben so zur Vollzugsstätte des göttlichen Geisteslebens zu erheben und zu erweitern.

Wir bescheiden uns vielmehr, zu versuchen, wie weit es tunlich sei, von dem einzigen Punkte des endlichen Daseins aus, den wir als Realität zu erfassen vermögen — unserm Ich —, auf wissenschaftlich-methodischem Wege eine unser Erkenntnisbedürfnis befriedigende Erklärung des so uns erfahrungsmäßig Gegebenen zu finden. Bis jetzt gelangten wir nur noch dazu, diese Erklärung

¹⁾ Religionsphilosophie II., S. 357 ff.: Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. S. 426 ff., S. 463 ff., S. 540 ff. (der ontologische Beweis).

in einer letzten und abschließenden Ursache zu erblicken, deren Dasein uns ebenso gewiß sein muß, wie das Dasein dessen, was der Erklärung bedarf.

Besteht aber dieses Kausalverhältnis zwischen dem beiderseitigen Dasein, so muß das verursachte Dasein auch die Spuren des Wesens seines Daseinsquells an sich tragen, und es muß daher möglich sein, aus der Wirkung auch das Wesen der Ursache zu erschließen. Kurz, das Wesen dieser Ursache muß dem Wesen des von ihr Gewirkten immanent sein. Dieses kann, wenn sein Dasein Bestand haben soll, von der dasselbe begründenden Ursache nie entleert und verlassen sein, so wenig zu erwarten ist, daß die Ursache in ihm mit ihrem Wesen in einer Art gegenwärtig sei, die seine Endlichkeit aufheben oder sie nur als transitorische Verschleierung des Unendlichen selbst, zu deuten erlauben würde.

Von solcher uns durch untrügliche Selbstanschauung diktierten Auffassung aus hat das philosophisch-wissenschaftliche Bewußtsein zunächst zu versuchen, das Wesen Gottes insoweit zu erkennen, als es sich dem Wesen der Welt immanent erweist. Legen wir zu diesem Behufe also die Reihe der Gottesbeweise zugrunde.

I. Der kosmologische Beweis hat uns durch die Erwägungen, welche er veranlaßt, gezeigt, daß, wenn er gelingen soll, nicht die Welt der raumzeitlichen Erscheinungen mit ihren Widersprüchen und metaphysisch unmöglichen Verhältnissen, sondern nur die von unserem eigenen geistigen Wesen aus zu erschließende geistig-reale oder intelligible Welt zugrunde gelegt werden kann.

Diese intelligible Welt aber, so sehr sie zum Rückschluß vom Dasein jedes ihrer geistigen Einzelelemente auf das Dasein einer letzten schöpferischen Ursache desselben nötigt, birgt doch andererseits eine Schwierigkeit in sich, welche uns die Einsicht in die Möglichkeit ihres Zusammenhanges und einheitlichen Bestehens verdunkelt: und zwar liegt sie in der die Vielheit jener Seinselemente charakterisierenden, ja geradezu ihr Wesen konstituierenden, absolut durchgeführten qualitativen Individuation.

Sie hat innerhalb der naturwissenschaftlichen Weltanschauung ihr Gegenbild in der räumlichen Getrenntheit der Atome, welche, für sich allein beachtet, trotz der vorausgesetzten Gleichartigkeit der Atome, schon die Vorstellung von einer bloß mechanischen Wechselwirkung unter ihnen unvollziehbar macht, so unbedenklich eine solche auch angenommen zu werden pflegt. Denn die unend-

liche Teilbarkeit des Raumes macht für unser Vorstellen die Getrenntheit der Atome unaufhebbar.

Noch viel schwieriger gestaltet sich aber das Problem, wenn die Getrenntheit der Seinselemente in ihrer inneren Verschiedenheit begründet ist, wie es bei durchgeführter Individuation der Fall sein muß. Über das Bestehen der letzteren aber läßt uns unser Selbsterleben keinen Zweifel; es zeigt uns unsere Isolierung dadurch, daß uns jede direkte Anschauung von Dasein und Wesen fremder Seinselemente (anderer „Dinge an sich“) versagt ist; denn sogar des Daseins der uns gleichgearteten Seinselemente, der fremden Iche, werden wir uns ja nur durch Rückschlüsse aus Daten der Erscheinung bewußt, die wir aus unserem Eigenleben heraus interpretieren, und der Ablauf fremden Bewußtseinslebens wird nie direkt Inhalt unseres eigenen; wir finden vielmehr unsere Bewußtseine als ursprünglich getrennte vor. Die naturgemäße Folge schon dieses Umstandes scheint daher ein bloßes gleichgültiges Nebeneinanderbestehen der isolierten Seinselemente sein zu müssen.

Allein nun steht neben dieser Tatsache unseres Selbsterlebens als eine zweite, ebenso unleugbar gegebene dies, daß wir in uns Veränderungen unseres Eigenlebens vor sich gehen sehen, von denen wir wissen, daß wir selbst sie nicht veranlaßt haben, deren Urheber wir vielmehr nur in Inhalten unseres Bewußtseinslebens erblicken können, welche wir als „ichfremd“ empfinden, obwohl wir sie lediglich in den Formen unserer eigenen Rezeptivität in unseren Bewußtseinsverlauf aufzunehmen vermögen (das „Reale der Empfindung“); wir erkennen aus ihrem Eindringen in unser Eigenleben mit unmittelbarer Gewißheit, daß wir nicht allein sind, sondern zu fremden Seinselementen in realer Wechselbeziehung stehen. Aber so gewiß und klar uns die Tatsache dieser Wechselbeziehung ist, so dunkel ist uns das Wie ihres Vollzuges. Denn weder kommt die Qualität des Eindrucks fremder Seinselemente auf uns, losgelöst von der Weise unserer Aufnahme derselben uns zur Kenntnis, noch auch wissen wir auf welche Art unsere Reaktion auf solche Einwirkungen sich vollzieht, so gewiß wir wissen, daß sie sich vollzieht, zumal in den Fällen, wo wir sie absichtlich vollziehen. Und wenn schon hieraus erhellt, daß uns die Tatsache der Wechselwirkung unter den Seinselementen nur als Problem gegeben ist, so wird die Sachlage dadurch noch verwickelter, daß durch jene unvermeidliche und vielfach auch un-

gewollte Wechselbeziehung unter den Seinselementen deren Individuation nicht etwa aufgehoben, sondern im Gegenteil erst recht befestigt und vollendet wird. Denn die Einwirkung fremder Elemente löst in jedem Seinselement teils ein Abwehren von Störungen seines Eigenlebens, teils das Streben nach Verwendung und Verbrauch der fremden Elemente im Interesse seines Eigenlebens aus. Und hierdurch scheint jene Wechselbeziehung geradezu ein egoistisches Auseinanderstreben der Seinselemente, und somit die Aufhebung jedes Weltzusammenhangs, eine Vereitelung des Universums, zur Folge haben zu müssen.

Daß nun diese Folge tatsächlich nicht eintritt, sondern im Gegenteil ein auf allgemeiner Wechselwirkung der Elemente — selbst der einander bekämpfenden und verdrängenden Elemente — beruhendes, organisch zusammenhängendes Weltgeschehen sich vollzieht, das wird, unbegreiflich wie es bleibt beim Blick auf den Tatbestand der Individuation allein, begreiflich nur dadurch, daß diese in sich selbst einer kompensierenden Instanz begegnet, sofern in allen Einzelementen ein ihnen gemeinsam eigenes, seinem Wesen nach einheitliches und identisches Allgemeines gegenwärtig ist. Dasselbe ist in ihnen allen zunächst schon repräsentiert durch den gleichen Realitätstypus, den wir, den Grundzügen unseres selbsterlebten eigenen Seins entsprechend, allen mit uns in Wechselwirkung stehenden Seinsfaktoren beizulegen genötigt sind, wie uns dies an dem Realgehalt unserer Kategorien zum Bewußtsein kommt, den wir mittelst derselben (von den Erscheinungen zwar nur analogisch) von unserm intelligiblen Ich und auf Grund dessen auch von allen übrigen „Dingen an sich“ in endgültig metaphysischem Sinne aussagen.

Dieser Realitätstypus, in den individuellen Besonderheiten der Einzelemente zwar aufs vielfältigste variiert, und deshalb die Individuation keineswegs aufhebend, aber niemals auch seinerseits durch sie aufgehoben, stellt eine Wesensverwandtschaft aller Individualitäten dar, und diese gestattet uns, nicht etwa bloß einen für unser Erkennen brauchbaren logischen Ober- oder Genusbegriff zu abstrahieren, der sie alle formal unter sich befaßt; sie enthüllt vielmehr die Tatsache, daß jene Individuation auf dem Grunde einer unendlich produktiven Seinseinheit beruht, die ihre reale Gegenwart in allen individuell differierenden Einzelementen durch die Übereinstimmung von deren Wesensgrund-

zügen beurkundet. Sie erhebt daher die Vielheit der Seinselemente zu einer von ihr durchdrungenen organischen Einheit, innerhalb welcher die unter ihnen statthabende Wechselwirkung als ein dieser Einheit immanenter Vorgang begreiflich wird, wie er durch die Individuation nicht sowohl verhindert, als vielmehr erfordert wird, so daß diese selbst sich lediglich als die konkrete Inhaltsfülle eines einheitlichen Ganzen erweist.

Die schöpferische Ursache, welche der kosmologische Beweis vom Dasein der Welt aus erschließt, muß daher nicht etwa, wie Kant aus dem disparaten Verhältnis zwischen endloser Erscheinungsursächlichkeit und abschließender unendlicher Ursächlichkeit folgern wollte, als eine bloß außerhalb der Welt stehende betrachtet werden; sobald vielmehr an die Stelle der phänomenalen Welt die Welt geistig differenzierter Individuation tritt, wird die andere Folgerung unumgänglich notwendig, daß dieser Welt ihre schöpferische Ursache als die alle ihre Einzelemente tragende und miteinander verbindende einheitliche intelligible Substanz immanent ist, womit eine erste grundlegende Erkenntnis von Gottes Wesen erreicht wird.

2. Der berichtigte teleologische Beweis aber zeigte uns ferner, in welcher Art die so unter den Seinselementen ermöglichte und erforderte Wechselwirkung allein sich vollziehen kann; nämlich nur mittelst der Kausalitätsform, welche wir aus unserm Eigenleben als die Wirkungsweise unseres Wollens kennen, d. h. als selbsteigene Reaktion auf selbsterlebte Zustandsänderungen, in denen wir die Wirkungen fremder Seinselemente auf uns gewahren.

So dunkel uns, wie schon oben bemerkt, diese Vorgänge ihrem inneren Wesen nach sind, und so gewiß daher auch auf eine letzte und anschauliche Erklärung der Wechselwirkungs-Geschehnisse verzichtet werden muß, so gewiß ist uns doch nicht nur, daß sie sich abspielen, sondern wir wissen aus unserem Eigenleben des näheren auch, daß jene auf empfangene Einwirkungen erfolgende Reaktion, meist absichtlich, jedenfalls aber immer tatsächlich, auf dieselben eingestellt ist, ihnen zweckmäßig entspricht, mithin teleologischer Natur ist. Diese Art der Kausalität, durch die Korrektur des Weltbegriffs allgemein gesetzt, hebt zwar die Individuation der Seinselemente keineswegs auf, und bleibt insofern auch ihrerseits immer noch „transeunte“ Kausalität; aber als eine durch innere Wesensverwandtschaft ermöglichte, so wie durch eigene Erlebnisse

der Einzelemente bedingte, mithin in deren lebendiger Reizbarkeit begründete, darf sie zugleich als immanente Kausalität bezeichnet werden.

Ist nun aber die Wechselwirkung, welche durch die der Individuation zugrunde liegende allgemeine Substanz vermittelt wird, eine in dieser Art beschaffene, so erlaubt uns ihr Wesen auch einen tieferen Einblick in das Wesen jener Substanz. Vor allem ergibt sich aus ihrer Immanenz in den Einzelementen als selbstverständliche Konsequenz, daß deren Lebendigkeit und geistige Aufgeschlossenheit, so abgestuft die letztere auch sein mag, in der eigenen Lebendigkeit und teleologisch wirksamen Geistigkeit jener begründet sein muß. Und dabei schließt deren Immanenz zugleich endgültig jene deistisch-äußerliche (Leibnizsche) Vorstellung aus, daß die von ihr vermittelte Wechselwirkung unter den Einzelementen nur eine scheinbare sei, in Wahrheit aber bloß ein prästabiliertes Zusammenpassen ihrer voneinander getrennt bleibenden Innenzustände. Vielmehr müssen letztere der ihnen immanenten Substanz nicht nur in ihrer Vereinzelung, sondern gerade als Ergebnisse wirklicher Wechselwirkung geistig gegenwärtig sein, sofern sie dieselben gerade als solche vermittelt, mithin müssen diese Wechselbeziehungen in ihr selbst einheitlich konvergieren, so daß sie mit ihnen und durch sie wirkend, in der allgemeinen Wechselwirkung der Weltelemente zugleich ihre eigene, das Universum beherrschende und zu organischer Einheit erhebende Aktivität ausübt. Daß das so sich ergebende Verhältnis von Gott und Welt eine Reihe schwieriger Probleme einschließt, ist gewiß; ebenso gewiß aber ist, daß sie alle nur von dieser Auffassung jenes Verhältnisses aus, sich als lösbar erweisen werden.

Auf das Wesen Gottes erlauben endlich besonders bedeutsame Schlüsse und können in dieser Beziehung zusammen behandelt werden

3. der ontologische und moralische Gottesbeweis. Sofern nämlich der Gedankengang des ersteren in der Weise reduziert wird, wie oben geschehen, beruht er zusammen mit dem moralischen auf jenem Normbewußtsein des menschlichen Geistes, welches wir schon am Schlusse unserer erkenntnistheoretischen Erwägungen als den Regulator seiner höchsten Betätigungsweisen zu konstatieren hatten und zwar am deutlichsten auf dem Gebiete des Denkens und des Wollens, am wenigsten deutlich auf dem des ästhetischen

Empfindens, Fühlens und darauf beruhenden Urteilens. Den ontologischen Beweis sahen wir vor allem schon bemüht, den Gottesbegriff inhaltlich auszugestalten und zwar eben nach Maßgabe des menschlichen Normbewußtseins, welches hier einerseits material bemüht ist, seinen höchsten Inhalt in den Gottesbegriff zu übertragen, andererseits formal die ihm selbst angehörige logische Norm noch insbesondere zum Wächter darüber beruft, daß diese Übertragung in widerspruchslosem Einklang mit dem im Wesen und darum auch im Begriff der Normen gelegenen Merkmal der Unbedingtheit erfolgt.

Es kommt nun in dem hier in Erörterung stehenden Zusammenhange noch nicht darauf an, wie und in welchem — ob positivem oder negativem — Sinne dem menschlichen Normbewußtsein diese Herausarbeitung und Gestaltung des Gottesbegriffs gelingt. Dies wird immer von dem Stande der aktuellen Normerkenntnis abhängen.

Hier legen wir vielmehr nur auf das Vorhanden- und Wirksamsein des Normbewußtseins Gewicht, wie wir es aus unserer Selbstanschauung kennen, und dessen Wesen darin liegt, daß es die Hauptbetätigungen des menschlichen Geistes auf Ziele richtet, von denen es mit derselben apodiktischen Gewißheit einerseits die Unbedingtheit, andererseits die Realität, das reale Bestehen aussagt; und zwar schon ehe es zur klaren Erkenntnis ihres Wesensgehaltes und des Inhalts ihrer demgemäß den Menschen gestellten Forderungen gelangt ist, ja gerade während es noch aufs Angestrengteste bemüht ist, solche klare Erkenntnis zu erlangen. Daß es etwas absolut Reales gibt, das an die Geistesbetätigung des Menschen höchste absolut gemeinte Forderungen stellt und daß es diese Forderungen stellt und zu stellen berechtigt ist, weil sie in ihm selbst absolut realisiert sind, diese an sich zunächst noch rein formalen Überzeugungen sind es, welche wir im menschlichen Normbewußtsein aufs tiefste und festeste verankert sehen; so fest, daß Kontroversen und Diskussionen nicht sowohl über das Bestehen, als nur über die Erklärung dieser Tatsache unseres Bewußtseins sich erheben.

Unter diesen Umständen hatten wir schon oben, nach Maßgabe unserer Erkenntnistheorie das Recht, den Schluß des ontologischen und moralischen Gottesbeweises von der in uns wirksamen Macht der logischen und sittlichen Norm auf das Dasein Gottes

kraft der Aussagen unserer Selbstanschauung gutzuheießen. Und an dieser Stelle dürfen wir mit demselben Recht sagen: schon in der Tatsächlichkeit unseres Normbewußtseins erweise sich trotz der Individuation in allen zum Geistesleben entwickelten Individuen die identisch und einheitlich gegenwärtige Immanenz Gottes; in der Art der Wirksamkeit des Normbewußtseins aber beurkunde sich als der uns immanente Realgrund Gottes Wesen. Denn sowohl in dem formalen, imperativischen Charakter unseres Normbewußtseins, als in den Ergebnissen bewährter logischer und sittlicher Normerkenntnis, wie sie aus seinem nie intermittierenden Drängen hervorgehen, dürfen wir Gottes Wesen als das ewige Erfülltsein all jener Forderungen, die wir als unbedingte und endgültige an uns gestellt wissen, wirksam sehen. Und unsere Selbstanschauung ist es, die uns die vollgültigen Erkenntnisgründe dafür liefert.

2. Gottes Transzendenz.

§ 22. Ergibt sich somit aus der Betrachtung des wahren geistigen Wesens der weltlichen Realität, daß Gott der Vielheit der endlichen Seinselemente als der sie vereinheitlichende Grund immanent ist, so folgt daraus andererseits aber auch, daß er als das eine mit sich identische Absolute von jener Vielheit des Endlichen zu unterscheiden, und seinem für sich seienden Wesen nach als das über sie erhabene schlechthin Transzendente zu betrachten ist.

Schon in unserm oben (I, § 21, S. 296 ff.) skizzierten Entwurf der aus unserer Erkenntnistheorie sich ergebenden Metaphysik hoben wir als einen sie charakterisierenden Grundzug hervor, daß sie an einer Dualität festhält, sofern sie den Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Sein als untilgbar betrachtet. Denn da dem Ich seine Endlichkeit kraft seiner Selbstanschauung über allen Zweifel erhoben wird, und es sich berechtigt weiß, diese seine Qualität auch allen andern mit ihm in Wechselwirkung stehenden Seinselementen zuzuschreiben, da ferner die Summierung dieser endlichen Seinselemente an deren Qualität nichts ändert, so ergibt sich, daß auch deren Gesamtheit an dieser Qualität teilhat. Und da diese Gesamtheit kein Kontinuum, sondern eine diskrete, individuierte Vielheit ist, so heben sich die durch alle ihre Individuen,

resp. durch alle Individuen ihrer verschiedenen Abstufungen geistiger Entwicklungshöhe hindurchgehenden Züge von ihrer individuellen Differenzierung einheitlich ab und offenbaren ein ihnen zwar allen immanentes, aber für sich identisches Sein. Die von der ihrigen verschiedene Qualität desselben bekundet sich in ihnen allen durch seine Unbedingtheit, mit welcher es ihr endlich individuelles Dasein und Wechselwirken schöpferisch begründet, die teleologische Artung ihrer Wechselwirkung als deren geistiger Grund ermöglicht, endlich ihre höchste geistige Betätigung normierend leitet. Damit ist zwar festgestellt, daß dieses Prinzip zugleich auch das eigene Wesen jedes Seinselements mit konstituiert; denn dadurch wird eben letzteres ein integrierendes Glied des durch jenes Prinzip vereinheitlichten Universums. Aber diese Tatsache darf nicht dazu verleiten, es mit diesem Universum zu identifizieren und so entweder es selbst in der von ihm geeinten Vielheit aufgehen, oder aber die individuelle Realität der endlichen Seinselemente in seiner an und in ihnen sich entfaltenden Allwirksamkeit verschwinden zu lassen. Jede derartige Identifizierung von Einheit und Vielheit ist nichts anderes als ein ganz ordinärer logischer Widerspruch, den man sich nur dadurch zu verbergen sucht, daß man einen der beiden Teile vergewaltigt: streicht man die Realität der Vielheit, so gelangt man zum akosmistischen Pantheismus; streicht man die Einheit, so gelangt man zum atheistischen Pankosmismus (resp. Atomismus). Gegen das erstere aber reagiert unsere Selbstanschauung genau so wie gegen das letztere. Denn sie bezeugt, wie wir längst festgestellt haben, jedem Ich in unaufhebbarer Weise seine eigene Realität, deren Herabsetzung und Verflüchtigung zum bloßen Modus, d. h. zur bloßen Betätigungsform eines anderen Geisteslebens der ihm eigenen Selbstbehauptungsenergie deshalb widerstreitet, weil eben diese Energie die unumgängliche Voraussetzung jeder geistigen Betätigung ist, so daß ohne sie gerade das nicht sein könnte und gegeben wäre, was der Pantheismus vom Ich auf Gott übertragen möchte. Und wenn diese Übertragung so einerseits eine Unterschätzung der Einzelrealität darstellt, so involviert sie andererseits eine unhaltbare, und wiederum dem Zeugnis der Selbstanschauung widerstreitende Über-schätzung derselben. Denn die Beschränktheit und Endlichkeit des immer individuell bestimmten Einzelseins muß dabei unvermeidlich als Ausdruck göttlichen Wesens betrachtet

werden, welcher Widerspruch dann stets nur durch sophistisch-„dialektische“ Vermittlungen verdeckt werden kann.

Streicht man dagegen die Einheit, und will die Vielheit der Seinselemente selbst als letzte und höchste Realität behaupten, so verwickelt man sich auch damit in den logischen Widerspruch, Endliches als Unbedingtes zu betrachten, und verfehlt sich so zugleich wieder gegen die Aussagen der Selbstanschauung des Ich; denn dieses sieht sich schon durch die in ihm unausweichlich wirksame logische Norm genötigt, den Grund seines eigenen Daseins über sich selbst zurückzuverlegen, und was es so von sich selbst aussagt, auch von allen übrigen Seinselementen als mitgültig zu setzen.

Die in der gangbaren philosophischen Denkweise herrschende Neigung, trotz solcher Schwierigkeiten sich gleichwohl entweder zum Pantheismus oder zum Atheismus zu wenden, ist also gerade philosophisch nicht besonders hoch einzuschätzen. Ihr liegen daher auch vielfach ganz andere Motive zugrunde, unter denen eines der wirksamsten die Abneigung sein dürfte, sich bei einem Zusammentreffen mit Anschauungen behaften zu lassen, von deren geschichtlich vorliegenden religiösen Ausgestaltungen man eine Gefährdung der Denkfreiheit befürchtet; nicht, ohne daß dabei eine — wiederum gerade philosophisch nicht eben hochzuwertende — Verkennung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft im Spiel ist. Kurz: die Meinung, daß es ein Gebot der „Wissenschaftlichkeit“ sei, bei Gestaltung des philosophischen Gottesbegriffs dem Theismus um jeden Preis auszuweichen, ist nicht höher zu würdigen, als jedes in Mißverständnissen und außerwissenschaftlichen Motiven wurzelnde Vorurteil.

Das Zusammenbestehen von göttlicher Einheit und weltlicher Vielheit kann daher nicht anders gefaßt werden, als so, daß ein Immanenzverhältnis der ersteren zu letzteren statthat, welches die Verschiedenheit beider nicht aufhebt, und daher die Realität der endlichen Vielheit ebenso unangetastet läßt, wie es die über sie sich erhebende Transzendenz des Fürsichseins der Einheit anerkennt.

§ 23. Nach seinem transzendenten Fürsichsein aber wird das Wesen des Absoluten oder Unbedingten nicht etwa schon im Abstraktionsbegriff des „allgemeinen Geisteslebens“ richtig zum Ausdruck gebracht, vielmehr muß auch

dem Absoluten als einheitlicher und mit sich identischer geistiger Realität die auf sich selbst sich zurückbeziehende Bewußtseinseinheit eigen sein, deren formale Vollziehungsweise in ihm sich zwar unserm anschauenden Erkennen entzieht, unserm indirekten Erkennen jedoch relativ erreichbar bleibt; dem auch ihr materialer Gehalt so weit zugänglich ist, als aus dem der Welt immanenten Wesen der Gottheit auf die dafür in ihrem transzendenten Wesen gelegenen Voraussetzungen geschlossen werden kann.

1. Geist und Bewußtseinseinheit. Es gibt keine wesenlosere, ja in sich widersprechendere Vorstellungsweise als die, welche mit der Bildung des Allgemeinbegriffs vom „Geistesleben überhaupt“ auch eine des Existierens fähige Realität, ja wohl gar das Wesen des „absoluten Geistes“ zu erfassen und ausdrücken zu können glaubt. Denn alle geistigen Vorgänge und Funktionen, in denen überhaupt Geistesleben besteht, setzen ein sich auf sich zurückbeziehendes einheitliches Subjekt voraus, als dessen Eigenenerlebnisse resp. Eigenbetätigungen sie allein zur Vollziehung gelangen und damit in die Wirklichkeit eintreten können. Von diesen Tatbeständen läßt sich natürlich ein logischer Genusbegriff bilden; derselbe darf dann aber nicht bloß das Geistesleben als abstraktes Geschehen, losgelöst von seinen konkreten Bedingungen umfassen; es darf in denselben als das spezifische Merkmal alles Geisteslebens die Tatsache nicht unberücksichtigt bleiben, daß dieses nur als Betätigung einheitlicher geistiger Realitäten existiert; daher dem Begriff „Geistesleben“ als die Realität, die er erfaßt und ausdrückt, nur die Existenz und Aktivität geistiger Einheiten entsprechen kann. Und unter den so fundierten Genusbegriff muß auch das „absolute Geistesleben“ mit befaßt sein: auch dieses kann nur als die Betätigung eines einheitlichen geistigen Fürsichseins betrachtet werden. Wie es schon ein unbegreiflicher und unvollziehbarer Nonsens war und ist, wenn neuerdings ganze philosophische Schulen und Richtungen von „Empfindungen“ als für sich existierenden „psychischen Elementen“ reden, so ist es vollends ein Nonsens, von einem für sich existierenden „Denken“ zu reden, ohne ein es ausübendes „Denkendes“ anerkennen zu wollen, daher denn auch von einem „absoluten Denken“ nicht die Rede sein kann, ohne daß

dabei ein vollziehendes absolutes Subjekt mitgesetzt wird. Und diesem muß denn auch, als unerläßliche Voraussetzung jedes geistigen Funktionierens die Bewußtseinseinheit eigen sein.

2. Endliche und absolute Bewußtseinseinheit als Gegenstand des Erkennens. Wenn wir aber so die Bewußtseinseinheit auch für das absolute Geistesleben, zunächst nur als ein im Begriff des Geistes liegendes Postulat reklamieren, so erkennen wir freilich zugleich, daß die anderswo bestehende Neigung sie dem „Absoluten“ abzusprechen, in gewissen Schwierigkeiten begründet ist, den Begriff einer Bewußtseinseinheit des Absoluten klar zu vollziehen. Und dies ist um so weniger wunderbar, je bekannter die Schwierigkeiten sind, die überhaupt alles Bewußtseinsleben seinem Erkenntwerden entgegensetzt. Wie sehr sogar unser Selbsterkennen ihnen untersteht, beweisen die so vielfach dunklen Probleme der Psychologie, daher denn auch unserer „Selbstanschauung“, trotz der Vorzüge, welche wir ihr gegenüber allem sonstigen Erkennen einräumen, die Schranken der Relativität nicht abzusprechen sind. Wie unvergleichlich viel schwerer uns aber das erkennende Eindringen in fremdes Bewußtseinsleben gemacht ist, das haben wir uns schon oft klar machen müssen; findet für uns solche Abgeschlossenheit nun schon gegenüber endlichen Seins-elementen statt, wie viel mehr denn gegenüber einem Bewußtseinsleben, welches als „absolutes“ sich nach Umfang und Inhalt in einem für uns unausdenkbaren Maße über das unsrige erhebt. Doch ist die Klarstellung von Unterschieden dieser Schwierigkeiten auch der erste Schritt zu ihrer Überwindung.

Was nun zunächst unser Erkennen endlichen Bewußtseinslebens betrifft, so wissen wir bereits aus früheren Erörterungen, daß die bekannte und auch allgemein anerkannte Verschiedenheit seiner Betätigungsweisen sich einfach erklärt aus den verschiedenen Relationen, in denen jedes endliche Seinselement als integrierendes Glied einer Vielheit notwendig steht: seiner Relation zu sich selbst entspricht sein Fühlen, dessen Gegenstand immer allein es selber ist; seiner unausweichlichen Relation zu anderen Elementen entspricht einerseits sein rezeptives Verhalten im Empfinden und Vorstellen, andererseits sein reagierendes Verhalten im Wollen und Handeln. Nun ist das Fühlen jedes Subjekts, wie auf es selbst beschränkt, so auch auf schlechthin unmitteilbare Weise in seinem Innenleben beschlossen, aber ihm selbst, wenigstens seinem

qualitativen Gehalt nach, zum Erleben und Anschauen gegeben; vom Fühlen anderer Subjekte aber vermag es niemals Anschauung, sondern nur auf indirektem Wege eine mehr oder minder zutreffende Vorstellung zu gewinnen, die jedoch immer der Täuschung ausgesetzt bleibt. Die den andern Relationen entspringenden Betätigungsweisen sind dagegen weit deutlicher mitteilbar und dieser Umstand gestattet daher auch jedem Subjekt weit sicherere Rückschlüsse auf ein im Innern anderer Subjekte statthabendes, und mit seinem eigenen übereinstimmendes oder nicht übereinstimmendes Empfinden, Vorstellen und Wollen, wenn freilich auch das Wollen, soweit Motive, die im Fühlen gelegen sind, seinen Charakter bestimmen, wiederum nur der Selbstanschauung des einzelnen Subjektes zugänglich bleibt.

Ist es hiernach dem Geisteswesen überhaupt eigen, sein Fühlen als die Vollzugsweise seines unmittelbarsten Selbstbewußtseins für sich zu haben, so ergibt sich, daß auch das absolute Geistesleben in solcher Relation zu sich selbst als das schlechthin Transzendente sich verhalten wird, wozu noch kommt, daß unserm Erkennen hier auch jede Möglichkeit abgeschnitten ist, auf indirektem Wege zum Ziel zu kommen; denn der Analogieschluß vom eignen Innenleben auf das göttliche wird dem endlichen Subjekt nicht bloß überhaupt durch den Unterschied des beiderseitigen Wesens, sondern außerdem auch dadurch erschwert, daß der leidentliche Charakter, den das endliche Zustandsbewußtsein immer an sich trägt, auf Gott nicht übertragbar ist.

Nun ist dem Subjekt in seinem Fühlen, worin es nur in Relation zu sich selbst steht, auch nur die Qualität seines Eigenzustandes präsent, während dessen Herbeiführung durch die Relationen, in denen es sonst noch steht — obwohl sie an sich ja nicht zweifelhaft sein kann — ihm entweder gar nicht, oder erst nachträglich klar wird¹⁾.

Dagegen beruht die Mitteilbarkeit der anderen Betätigungsweisen endlichen Geisteswesens gerade darauf, daß die Relationen, denen sie entsprechen, dem Subjekt auch die passiv-aktive Wechselwirkung zum Bewußtsein bringen, in der es mit anderen Seinselementen steht; denn es bemerkt, wie ich-fremde Elemente seinem Bewußtseinsverlaufe immanent

¹⁾ Es sei an den Unterschied zwischen den primären und sekundären Gefühlen erinnert. (s. I § 29.)

werden, zu welchen es, wenigstens tatsächlich, fühlend aber auch auffassend und reagierend und damit auch bewußter Weise Stellung zu nehmen nicht umhin kann; alles dieses aber liefert ihm Erkenntnisgründe für Rückschlüsse auf Vorgänge in fremdem Innenleben, die um so zutreffender sind, je klarer solche fremden Vorgänge dabei als die Realgründe der erfahrenen Einwirkungen erkennbar werden, und je mehr dieselben zu den Eigenbetätigungen des Subjekts in Analogie zu bringen sind.

Die unter den endlichen Wesen bestehenden Relationen führen also, mit deren Wechselwirkung aufeinander, bis zu einem gewissen Grade auch ein gegenseitiges Immanenzverhältnis derselben herbei, das ihnen fremdes Innenleben enthüllt; daher liegt die Frage nahe, ob das Immanenzverhältnis, in welchem, wie wir feststellen konnten, Gott zur Welt und zum Menschen steht, nicht erst recht beweise, daß Gott zu uns in Relationen steht, aus deren für uns wahrnehmbarer Bekundung wir Erkenntnisgründe zu gewinnen vermögen für Rückschlüsse auf ihre im transzendenten Fürsichsein des Absoluten gelegenen Voraussetzungen.

Daß Gott realiter in solchen Relationen zur Endlichkeit stehe, leugnet nun zwar der Pantheismus. Denn gerade weil er Gottes Immanenz unter Preisgabe seines transzendenten Fürsichseins in einseitigem Extrem behauptet, und dadurch zur „Identität“ von Gott und Welt geführt wird, entgeht ihm die Möglichkeit, irgend welche andere Relation Gottes anzuerkennen, als seine Relation zu sich selbst; und er wäre genötigt und verpflichtet, das Absolute so seiner einsamen Verschlossenheit in sich selbst zu überlassen, wenn er es nicht eben zum Weltverlauf sich aufschließen ließe, und die Keckheit hätte, die in diesem Verlaufe hervortretende menschliche Selbst- und Welterkenntnis mit der Selbsterkenntnis des Absoluten zu identifizieren, ja sogar das eigene System als deren adäquate Vollziehung zu proklamieren. Da aber dies doch nie aus der einen Relation des Absoluten zu sich selbst herausführt, andererseits aber der faktische Wesensunterschied des Endlichen vom Unendlichen als unülzbar sich geltend macht, so besteht für alle diese Systeme die Notwendigkeit, das Wesen des Absoluten selbst mit endlichen Bestimmungen zu erfüllen, deren Widerspruch mit dem ersteren entweder überhaupt nicht bemerkt wird und unerklärt bleibt, oder zu einer sophistischen „Dialektik“ über Differenzierungen im Absoluten selbst führt; zu deren Ergebnissen es dann in Relationen

zu stehen scheint, die aber letztlich ja doch immer nur wieder seine Relation zu sich selber sind.

Auf diese die Selbsterfahrung des Endlichen von seinem eigenen Wesen gewaltsam umdeutende und das Kreisen in unaufhebbaren Widersprüchen für überlegene „Spekulation“ ausgebende Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt verzichtet der Theismus grundsätzlich; erkennt das transzendente Fürsichsein der Gottheit an und fragt nur, ob und in wie weit etwa von ihrer die Welt durchwaltenden Immanenz aus, unserm Erkennen Rückschlüsse auf ihr Fürsichsein möglich sind.

Indem aber so unsere Betrachtung auf der unleugbaren Tatsache des Wesensunterschiedes zwischen Endlichem und Unendlichem Posto faßt, fällt ihr unmittelbar als die wesentlichste zwischen beiden bestehende Relation das Kausalitätsverhältnis auf, in welchem dem Endlichen die Stellung der Abhängigkeit zufällt.

Damit erhellt aber auch auf einen Schlag, daß zwischen den Relationen, in welchen das Unendliche und denen, in welchen das Endliche steht, ein Unterschied obwaltet, der eine Bejahung der in Rede stehenden Frage (nach der Möglichkeit von Rückschlüssen auf Gottes transzendentes Wesen) mindestens sehr erschwert. Denn allen Relationen, in welchen die endlichen Seinselemente stehen, ist es eigen, daß sie auf Schranken stoßen, deren Überwindung zwar stets intendiert und erstrebt wird, aber nie vollständig gelingt. Für das Verhältnis dieser Elemente zueinander ist das schon durch ihre Individuation gegeben; für ihr Verhältnis zum Unendlichen aber vollends durch den Unterschied seines Wesens von dem ihrigen, der eben seine Transzendenz begründet.

Für das Unendliche dagegen kann das von ihm völlig abhängige Endliche keinerlei Schranke bilden, es wird von ihm vielmehr vollkommen durchdrungen und beherrscht, daher auch die hierin sich erweisende Immanenz Gottes in der Welt seine Relation zu ihr als eine solche erkennen läßt, die absolut frei ist von jeder Nötigung und jeder Intention zur Überwindung von Widerständen; der Begriff des Unbedingten drückt das ja auch unmittelbar aus.

Schon damit aber ergibt sich ein Rückschluß von Gottes Immanenz auf sein transzendentes Wesen, der letzteres in einer Lage zeigt, für welche es im Bereiche unserer Erfahrung keinerlei unmittelbar brauchbare Analogie gibt, deren Erfassung für uns daher

auch besonderen Schwierigkeiten unterliegt. Und diese betreffen in erster Linie eine Frage, deren einfache Bejahung als das Schibboleth alles wahren Theismus betrachtet zu werden pflegt, die Frage nach der „Persönlichkeit Gottes“.

3. Das Problem der göttlichen Persönlichkeit. Wir haben uns oben vorerst begnügt, für Gottes transzendentes Fürsichsein, als ohne weiteres im Begriff des Geistes liegend auch das Moment der Bewußtseinseinheit zu postulieren. Ob aber dies gleichbedeutend sei mit der Aussage, daß Gott das Attribut der Persönlichkeit beizulegen sei, ja ob jetzt, nach Darlegung des Unterschiedes zwischen den Relationen, in denen Endliches und Unendliches stehen, dem Fürsichsein Gottes auch nur das Moment der Bewußtseinseinheit mit Fug und Klarheit beigelegt werden könne, diese Frage bedarf einer besonderen Erörterung, weil ihre Lösung der endgültigen Gestaltung des philosophischen Gottesbegriffs entscheidend präjudiziert.

Wir haben oben (§ 16) in aller Kürze behauptet, daß die Bejahung dieser Frage dem unmittelbaren religiösen Bewußtsein weder jemals zweifelhaft war, noch, der Natur der Sache nach, zweifelhaft sein kann. Hier aber ist die Frage vom rein wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus zu erwägen; wie er von den Bedürfnissen und Aussagen des religiösen Bewußtseins noch absieht, um erst festzustellen, wie weit ein Tatbestand vorliegt, der das Verhalten des religiösen Bewußtseins begreiflich macht.

Was wir nun aus unserer Erfahrung und zwar zunächst aus unserer Selbstanschauung als „Persönlichkeit“ kennen und mit diesem Ausdruck bezeichnen, ist bezüglich seines Entstehens und seiner Entwicklung ganz an Bedingungen gebunden, die sich vor allem in jenen Relationen kundgeben, in denen die endlichen Seinselemente stehen, und die alle, wie oben kurz erörtert, durch Schranken und Widerstände gekennzeichnet sind, und zwar schon darum, weil jedes endliche Seinselement Individuum ist, dessen Eigenart als nicht weiter ableitbares, und nie und nirgends wiederholtes Urdatum die Hauptvoraussetzung bildet für die Gestaltung all seiner Beziehungen zu den anderen Gliedern der endlichen Vielheit. Gemäß dieser Eigenart der Individualität gestaltet sich schon ihr leiblicher Organismus, oder jenes System von Seinselementen, wie es jedes Seinselement, das sich zum Mittelpunkt eines solchen eignet, als sein dienendes Organ sich anbildet. Es

wird ihm zum Ausdrucksmittel seines Wesens, schließt dasselbe aber auch in Schranken ein. („Niemand kann aus seiner Haut.“) Denn da es fremde, ihrerseits ebenfalls individuelle Seins-elemente sind, aus welchen ihr Leib besteht, so ist auch das Verhältnis der Individualität zu denselben durch Schranken und Widerstände charakterisiert, deren Überwindung immer nur eine relative ist, auch nach erfolgreichster Übung immer noch gesteigert werden kann, im „körperlichen Stoffwechsel“ dienstbar gewesene Elemente beständig entlassen und neue aneignen, endlich im „Tode“ sie alle andere Wege einschlagen lassen muß; also jene Lage, welche das problemenreiche Rätsel des Verhältnisses von Leib und Seele in sich birgt.

Dies Verhältnis konstituiert aber nur noch die individuellen Lebewesen überhaupt. „Persönlichkeit“ jedoch kann sich nur in denjenigen unter ihnen bilden, welche zu der Fähigkeit entwickelt sind, ihr Bewußtsein auf sich zurück zu wenden, und so eine geistige Einheit nicht nur zu sein, sondern sich auch als eine solche zu wissen.

Dieser in ihrer Entwicklung epochemachende Vorgang der Entstehung ihres individuell bestimmten Selbstbewußtseins (eines der wichtigsten Probleme der Kindes-Psychologie) ist aber bedingt durch eine bedeutsame Klärung ihrer bisher nur instinktiven Selbstunterscheidung von anderen Elementen. Erst wenn ihnen in den Inhalten ihres Bewußtseinsverlaufs der Unterschied bemerkbar wird, daß von denselben die einen aus ihrem eigenen Wesen her-rühren, während andere sich ihnen dagegen als fremd abheben, bilden sich in ihnen Vorstellungen, in welchen diese Inhalte klar auseinander treten: die Vorstellungen des „Ich“ und des Nichtich. Die erstere enthält die bestimmten Züge der eigenen Individualität; die letztere umfaßt in unbestimmter Weite alles, was diese Züge nicht trägt, und nimmt erst allmählich bestimmte Formen an.

Diese Klärung der Unterscheidung von Ich und Nichtich setzt aber voraus, daß das Ich auf Schranken und Widerstände gestoßen ist, daß es von Kollisionen zwischen ihm und anderen Seins-elementen eindrucksvolle Erfahrung gemacht hat. Und damit ergibt sich die Entstehung des Selbstbewußtseins endlicher Seins-elemente ist an das Erleben von Schranken gebunden, welche seiner Betätigung durch seine tatsächlich bestehenden Relationen zu anderen Seins-elementen gezogen werden.

Ob sich aber nun in solcher selbstbewußten Individualität auch das entwickelt, was allein mit Fug als „Persönlichkeit“ zu bezeichnen ist, das hängt noch davon ab, ob das Subjekt nunmehr auch dazu gelangt, die ihm aus seiner Stellung innerhalb der endlichen Vielheit erwachsenden Aufgaben zu erfassen, und ihre Lösung als einen ihm auferlegten Dienst am Ganzen anzuerkennen und auf sich zu nehmen. Erst die in solchen Dienst sich stellende und in seiner Vollziehung sich bewährende Individualität hat das Recht auf den Namen „Persönlichkeit“; diese ist also eine durch vielfache, der Verarbeitung bedürftige Schranken bedingte, und daher eine in eminentem Sinn auf Entwicklung angewiesene Bestimmtheit endlicher Seinselemente.

Es bedarf in der Tat nur der Besinnung auf solches Wesen der „Persönlichkeit“, um einzusehen, wie unmöglich es ist, von einer „Persönlichkeit Gottes“ zu reden. Allen Bedingungen, welche für das Entstehen und Bestehen der „Persönlichkeit“ unerläßlich sind, ist ein absolutes Geistesleben von vornherein enthoben. Ein „Auf sich Zurückgeworfenwerden“ desselben durch erfahrene Widerstände oder gar das Entstehen von Differenzierungen in ihm selbst, aus welchen sich Widerstände in ihm ergäben, an denen es „sich zu sich findet“ oder „zum Selbstbewußtsein erwacht“ — all dergleichen erscheint durch die Absolutheit seines Wesens ausgeschlossen, und die darüber angestellten Spekulationen, so „geistreich“ sie sich zu geben pflegten und pflegen, sind doch nie etwas anderes gewesen als ein grober Anthropomorphismus.

4. Endliches und absolutes Geistesleben. Zeigt uns schon diese Erwägung, daß das absolute Geistesleben sich in ganz anderer Weise vollziehen muß, als das unsrige, so ist es zunächst auch unumgängliche Pflicht, rückhaltlose Klarheit darüber zu gewinnen, welche Differenzen hier obwalten, und wie sehr sich das absolute Geistesleben unserem anschauenden Erkennen entzieht.

Unser Bewußtseinsleben sehen wir verfließen in Form eines zeitlichen Nacheinanders. Und wenn das auch nur seine Erscheinungsform ist, so wird uns die Kenntnisaufnahme von ihm durch solche zeitliche Auseinanderlegung jedenfalls sehr erleichtert. Das absolute Geistesleben aber dürfen wir natürlich solcher Betrachtungsweise nicht unterwerfen. Bei der Zeitlosigkeit, Gegensatzlosigkeit und daher auch Unveränderlichkeit, die ihm beizulegen wir uns durch seinen Begriff genötigt wissen, können wir uns von ihm keine

anschauliche Vorstellung machen. Mit den Unterschieden von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft müssen auch alle uns so vertrauten geistigen Vorgänge des Erinnerns, Erlebens, Erwartens mit all ihrem Wechsel von Lust und Unlust wegfallen; ein Kommen und Gehen verschiedener Vorstellungen, das Übergehen von einem Nichtwissen zu einem Wissen, mithin ein Erkennen kann es in Gott nicht geben. Und was das Willensleben betrifft, so können im Absoluten die Vorgänge des Wählens und Sichentschließens mit den Unterschieden des Wollens und Wirkens, des Strebens und Erreichens, der Absicht und Ausführung, der Zwecke und Mittel auf keine Weise statthaben. Vor allem aber wird es bei dem Fehlen aller Schranken und Hemmnisse in den Relationen des Absoluten zum Endlichen unmöglich, daß in dessen Geistesleben Erregungen leidenschaftlicher Natur entspringen, welche unseren Gefühlen und „Affekten“ entsprächen; so daß, was an dem Wirken Gottes in der Endlichkeit und auf die Endlichkeit zu solchen Vorgängen unseres Geisteslebens in Analogie zu stehen scheint, von uns nur in einer Weise aufgefaßt werden darf, welche auf solche Analogisierung völlig verzichtet. In jeder Hinsicht scheinen wir also durch die Forderungen des wissenschaftlichen Bewußtseins darauf verwiesen zu sein, uns für unser auf das Erfassen göttlichen Geisteslebens gerichtetes Denken an der Erreichung desjenigen widerspruchslosen Begriffs genügen zu lassen, der sein Regulativ an dem formal negativen Gedanken des „Unbedingten“ hat und behält.

5. Der positive Gehalt des philosophischen Gottesbegriffs. Allein die Negativität dieses Gedankens ist eben nur eine formale, und in der Tat sind es auch nur die Formen, in denen das göttliche Geistesleben sich vollzieht, welche unserem Erkennen sich entziehen. Und auch dieses Erkennen ist nur das anschauende Erkennen, während wir gerade zum Verzicht auf dieses Erkennen uns dadurch genötigt sehen, daß wir erkennen, also schon positiv erkennen, das göttliche Geistesleben müsse sich in anderer Weise vollziehen als das unsere. Und schon dies erlaubt, gegenüber der zur Tradition gewordenen Redeweise von der „reinen Negativität“ des philosophischen Gottesbegriffs darauf hinzuweisen, daß der Begriff des „Unbedingten“, schon weil er nicht erst als bloßer, weitester, aber inhaltsärmster Umbegriff, sondern von vornherein als Ursachbegriff von

uns gewonnen ist, seine formale Negativität nur der Überfülle seiner materialen Positivität verdankt, so daß die Frage nur die ist, ob wir ihn, angesichts der Schwierigkeit, uns dieses seines positiven Gehalts anschauend zu bemächtigen, in seiner Negativität belassen, oder jener Schwierigkeit, soweit unser Erkenntnisvermögen irgend trägt, Herr zu werden suchen. Das letztere wird nun zweifellos unsere Pflicht sein.

Und hier ist eben Kant's Darstellung gegenüber in erster Linie zu betonen, daß der Weg indirekten Erkennens, der uns hierfür noch offen steht, keineswegs der Weg einer „willkürlichen“, weil entweder anschauungslosen oder aber sinnlich anschauenden Spekulation ist, sondern eines immer noch von Anschauung ausgehenden und von ihr geleiteten Denkens, und zwar wie immer, so auch hier von der Anschauung unseres eigenen geistigen Wesens. Wir werden also immerhin auf die Wege des Anthropomorphismus zurückkehren? Allerdings, soweit sie berechtigt sind, und das sind sie, wie wir sahen, weil sowohl das absolute als das endliche Geistesleben überhaupt unter den Begriff des Geistes fallen.

a) Die göttliche Bewußtseinseinheit als positives Moment des Gottesbegriffs. Wenn wir uns nun durch diesen Umstand berechtigt fanden, auch für das transzendente absolute Geistesleben das Moment der Bewußtseinseinheit zunächst wenigstens zu postulieren, so scheint nach dem Bisherigen die Analogie endlichen Geisteslebens uns nicht weiter zu führen. Denn ist hier von einem Entstehen der Bewußtseinseinheit die Rede gewesen, welches an das Erleben des Subjekts von Schranken und Widerständen gebunden sei, so scheint sie für das absolute Geistesleben, dessen ewiger Aktualität alles „Entstehen“ fremd ist, dem vollends niemals Schranken und Widerstände begegnen können, ausgeschlossen.

Allein hier ist nun der Ort, die obige Darlegung jener Analogie zu ergänzen. Denn es ist nicht richtig, daß das Entstehen endlichen Selbstbewußtseins allein durch Kollision mit Widerständen bedingt ist; solche erfährt ja das ungeistig bleibende Lebewesen ebenfalls. Vielmehr muß in jenem Fall eine Individualität aktuell gegeben sein, welche bereits die Fähigkeit besitzt, durch solche Erfahrung zur Rückwendung ihres Bewußtseins auf sich selbst gebracht zu werden. Sonst würde alles Sollicitieren dazu ergebnislos bleiben. Und der erste Satz der Fichte'schen „Wissenschaftslehre“: „das Ich setzt

sich selbst“, würde den Widerspruch enthalten, daß das Ich tätig sein solle, ehe es überhaupt existiert. Es existiert vielmehr schon als das in all seinen Funktionen sich betätigende *ens*, dem sein Kollidieren mit Schranken zum Selbstbewußtsein verhilft. Und wie sehr es schon zuvor da war, erweist sich darin, daß es sich bei diesem Vorgang keineswegs passiv verhält, sondern zu den jetzt als *ichfremd* von ihm bemerkten Inhalten seines Bewußtseins sofort aktiv Stellung nimmt, sie zu Objektvorstellungen ordnet und so das Nichtich vermöge seiner, in der Apperzeption bekundeten „Spontaneität“ (Kant) zur Welt der Erscheinungen gestaltet.

Daß dieses Geisteswesen zu solcher Betätigung nur durch das Stoßen auf Schranken gebracht werden kann, ist also nur ein Beweis seiner Endlichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit, nicht aber ein Beweis dafür, daß es dadurch überhaupt erst die Seins-Qualität als Geist erlangt.

Und wenn unsere Selbstanschauung uns für unser geistiges Sein zu solchem Ergebnis führt, sollte dann der Umstand, daß der Begriff des Absoluten uns zwingt, es ohne solche Endlichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit zu denken, uns weiterhin dazu nötigen, den Widerspruch zu denken, daß ihm aus dem Vorzug schrankenlosen Seins und Wirkens ein Hindernis erwachse, derjenigen Stufe geistigen Seins teilhaft zu sein, deren das von ihm abhängige endliche Geisteswesen sich erfreut? Sollte sich der Gedanke, daß ihre Schrankenlosigkeit der Gottheit zwar gestatte, ihre Allwirksamkeit ohne jeden Widerstand zu vollziehen, für ihr Innenleben aber sie dazu verurteile, in einer zur Selbsterfassung unfähigen geistigen Zerflossenheit zu verharren — sollte dieser Gedanke sich nicht als ein purer Ungedanke erweisen?

So gewiß wir daher auch zugestehen müssen, daß es uns zur Vergegenwärtigung einer durch Schranken nicht bedingten Bewußtseinseinheit an Anschauung fehlt, so gewiß finden wir uns doch dadurch, daß unsere Selbstanschauung uns das endliche Geisteswesen als an sich schon zur Bewußtseinseinheit befähigt zeigt, zu logischen Schlußfolgerungen auf das Wesen seiner Ursache berechtigt. Denn schon als Ursache solch endlichen Geisteslebens ist das unendliche Geisteswesen der gleichen geistigen Seinsweise wie jenes teilhaft; aber in der ihm als der letzten Ursache eigenen Art, d. h. vermöge seiner nie durch Schranken oder ander-

weitig bedingten Seinsenergie in ewiger, alles Gewordensein und Werden ausschließender Aktualität.

Denn in dem Wesen, welches die zureichende Ursache unbezweifelbarer Realität (wie das endliche Ich sie darstellt) ist, kann es kein Werden und Entstehen geben, ist etwas Unbestimmtes, Dunkles, Unentfaltetes, erst noch zu Entfaltendes unmöglich. Fallen Sein und Bewußtsein in uns zunächst noch auseinander, so daß letzteres auf ersteres und auf sich selbst erst hingeführt werden muß, und sogar intermittieren kann, so fallen sie in Gottes schlechthin vollendetem geistigen Sein völlig zusammen, und schon die herkömmliche Rede, Gottes Sein sei in seiner „Selbstbestimmung“ begründet, ist irreführend. Ebenso falsch ist aber auch der so oft gehörte Einwurf, der hier entspringende Begriff der *causa sui* sei ein Widerspruch und enthülle jede logische Gestaltung des Gottesbegriffs als unmöglich. Denn in Wahrheit entsteht jener Begriff überhaupt nicht, resp. er darf gar nicht entstehen. Denn Gottes Ursächlichkeit bezieht sich nur auf sein schöpferisches Verhältnis zum Welt-dasein, in bezug auf sich selbst ist er überhaupt nicht Ursache. Denn jenseits und über der letzten und höchsten Ursache kann es keine Ursache mehr geben, und eine solche in Gottes „Selbstbestimmung“ für sein eigenes Wesen statuieren wollen, heißt in Gott Verursachendes und Verursachtes unterscheiden wollen, was sich als unmöglich erweist, so oft es auch versucht ist und versucht wird. Der wahre Sinn des Ausdrucks „das Absolute“ ist nicht der des von jeder Beziehung zur Endlichkeit „Abgelösten, Abgetrennten“, so daß für das Moment der Ursächlichkeit nichts anderes übrig bliebe, als auf das isolierte „Absolute“ selbst zurückgewendet zu werden; der wahre Sinn des Ausdrucks „das Absolute“ ist der des „*omnibus numeris absolutum*“, d. h. des in jeder Beziehung Vollendeten, ewig Vollkommenen, und er führt, einerseits auf den Begriff der unbedingten letzten Ursache der Welt, andererseits aber für deren Insichsein, auf den alles Werden, wie alles Werdenbewirkende ausschließenden Begriff ewiger Aktualität. In Beziehung auf Gott selbst fällt das Moment der Ursächlichkeit also einfach weg.

Mit diesen Erwägungen fallen wir auch nicht, wie Kant meint, nach „Loslösung“ des Gottesbegriffs vom mißlingenden kosmologischen Beweise auf den ontologischen Beweis zurück, um nach einem Gottesbegriff zu suchen, der das Sein Gottes involviere. Es fällt uns nicht ein, den Gottesbegriff vom kosmologischen Be-

weise zu lösen; denn unser kosmologischer Beweis mißlingt nicht, weil wir nicht von irrealer Erscheinung, sondern von unbezweifelbarer endlicher Realität auf Gott als ihre letzte Ursache schließen. Und weil wir diesen Zusammenhang Gottes mit der Welt sorgfältig bewahren, da er uns die Existenz Gottes sicherstellt, so haben wir gar nicht nötig, einen Gottesbegriff zu konstruieren, der die Existenz Gottes nochmals sicherstelle. Wie wir dieses Bestreben mit Kant verurteilen, so fragen wir nach Feststellung von Gottes Existenz durch den kosmologischen Schluß, überhaupt nur noch nach dem Wesen Gottes, und finden dies einerseits in seinem ursächlichen Verhältnis zur Welt, was Gottes Welt-Immanenz, und andererseits in der reinen Aktualität seines Fürsichseins, was Gottes Transzendenz ergibt. Erhebt die so im Wesen reiner geistiger Aktualität schon mitgegebene Bewußtseinseinheit Gottes sich weit über das, was wir in uns unter zahlreichen hemmenden und fördernden Bedingungen als „Persönlichkeit“ entstehen sehen, so kann es keinem Bedenken unterliegen, diesen letzteren Begriff für die wissenschaftliche Erfassung von Gottes Wesen fallen zu lassen, ihn aber durch den ihm am meisten analogen Begriff der göttlichen „Bewußtseinseinheit“ zu ersetzen.

b) Der weitere positive Gehalt unserer Erkenntnis von Gottes transzendtem Wesen. Bei den ganz ins Innerste des göttlichen Wesens zielenden Fragen nach den Formen, in welchen sein Geistesleben sich vollziehe und nach der Art seines Wissens um sich selbst, mußte auf die oben in Aussicht genommene Methode aus der Relation Gottes zur Welt Rückschlüsse auf sein transzendentes Wesen zu ziehen, ausdrücklich verzichtet werden. Aber auf eine von unserem Geisteswesen hergenommene Analogie konnten wir uns dabei immer noch stützen.

Kehren wir nun aber, nachdem durch Überwindung dieser Schwierigkeit unsere philosophische Gotteserkenntnis schon eine positive Wendung im theistischen Sinne gewonnen hat, zu der vorgeschlagenen Methode zurück, so ergibt sich, daß sie für die Weiterführung dieser Gotteserkenntnis recht wohl in Anwendung kommen kann. Denn hierbei kann gerade der Eigenart der Relation, in welcher Gott zur Welt steht, ihrer Schrankenlosigkeit nämlich, das Recht entnommen werden, sogar schon über die Formen des göttlichen Geisteslebens, soweit sich in ihnen jene Relation betätigt, uns nicht nur, wie oben zunächst geschehen, bloß

negativ, sondern auch positiv auszusprechen. Denn freilich ist, wo gar keine Schranken und Widerstände zu überwinden sind, auch von einem Übergang vom Nichtwissen zum Wissen, also von einem Erkennen in Gott, nicht zu reden, und ebensowenig von einem Übergang von Beabsichtigen zum Erreichen, also von einem strebenden Wollen: um so mehr ist dagegen statt von solchem Erkennen, von einem ursprünglichen Wissen, und statt von einem Wollen von einem ursprünglichen aktuellen Wirken zu reden („im Anfang war die Tat“).

Die Unanschaulichkeit unserer Aussagen wird zwar durch ihre derartige Wendung ins Positive nicht aufgehoben, aber logisch sehen wir uns zu ihrer Vollziehung nicht nur berechtigt, sondern genötigt.

Ferner aber werden wir zu positiven Aussagen sogar über den materialen Gehalt des transzendenten göttlichen Geisteslebens nun gerade dadurch befähigt, daß wie unser endliches Wesen überhaupt, so auch unser endliches Bewußtseinsleben für Gottes Relation zu uns keinerlei Schranke bildet. Denn so stehen wir auch unsererseits zu ihm und seinem Wesensgehalt doch in anderem Verhältnis als zu allen endlichen Individualitäten. Sind diese unserem direkten Einblick verschlossen, liegen die endlichen Bewußtseine derartig außereinander, daß sie nur durch Analogieschlüsse vom eigenen Wesen aus annähernd einander zu erkennen vermögen, so sind wir doch gerade Gott gegenüber nicht lediglich in dieser Lage. Zwar bildet auch sein Wesen für unsere ganze Beziehung zu ihm eine Schranke, und zwar unüberwindlicher Art, einerseits für unsere Willensbetätigung wegen unserer Abhängigkeit von ihm, andererseits für unser Erkennen wegen der Unanschaulichkeit seiner Transzendenz; — denn auch das Absolute ist ja einzig und insofern in gewisser Weise auch seinerseits Individualität. Aber zugleich ist es auch jenseits aller Individualität, weil es dem Endlichen als das diesem Immanente schlechthin Allgemeine und Allgemeingültige immanent ist. Von dieser Seite kommt sein Wesen zunächst gerade unserem Denken aufs deutlichste entgegen; denn das Denken ist stets auf Erfassen des Allgemeingültigen gerichtet und was immer in seinem Gesichtskreise diesen Charakterzug des Allgemeingültigen trägt, das bringt es auch zum Absoluten in Beziehung, und ist logisch genötigt, es als Wirkung desselben und darum auch als Hinweis auf sein Dasein

und Wesen zu betrachten. Darauf erbauten sich alle Gottesbeweise, darauf gründete sich auch unsere Erkenntnis von Gottes Immanenz in der Welt.

Nirgends aber liegt es deutlicher zutage, daß gerade unsere „Endlichkeit“, vermöge welcher unser Sein für Gott keinerlei Schranke bildet, uns auch einen Einblick in sein Wesen ermöglicht, als in unserm Normbewußtsein. Denn nirgends werden wir uns des Allgemeingültigen als des uns immanenten Göttlichen so klar bewußt, als hier.

Denn auf unser Normbewußtsein, von dem, wie wir schon früher ausführten, unsere Überzeugung von Gottes Welt-Immanenz zunächst geweckt wird, gründet sich unsere Normerkenntnis, und wenn jenem die Ziele, welche wir durch sein Fordern uns entgegengeführt fühlen, noch unbekannt sind, während wir sie doch schon bestimmt als heilvoll und beglückend vorausempfinden, so sind es die Ergebnisse unseres Strebens nach Normerkenntnis, an denen wir merken, daß für Gottesgeist und endlichen Geist nicht jenes Außereinander der endlichen Individualitäten statt hat, sondern vielmehr ein Ineinander. Es besteht unter ihnen eine Reziprozität, die zwar einerseits den Unterschied von Unendlich und Endlich enthüllt, andererseits aber auch einen Koinzidenzpunkt des beiderseitigen Geisteslebens erblicken läßt, der dem endlichen Geist gestattet, auch für das transzendente Geistesleben Gottes den höchsten positiven Gehalt mit zunehmender Sicherheit zu erschließen. Zwar gelingt, wie wir schon früher sagten, dieses Erschließen stets nur so weit, als unser potentiell Normbewußtsein zu aktueller Normerkenntnis ausgereift ist; aber diese empfängt doch als ein in die Transzendenz hinaus gerichtetes Denken (vergl. Kant, Kr.², S. 599) mit der Gewißheit, welche schon das Erleben der Immanenz Gottes uns gibt, höchste, ja unendliche Aufgaben inhaltlicher Art. Denn jene Gewißheit schon sagt uns, daß es ein Sein gebe, in welchem alle Forderungen, die wir an uns gestellt sehen, ewig erfüllt sind, daß mithin jenes Sein die absolute Einheit vollendeter Wesensharmonie, vollendeter Wahrheit und vollendeter Heiligkeit sein muß. Darum ist unsere Normerkenntnis, oder unser Erkennen, was dies dort realisierte, absolut Schöne, Wahre und Gute seinem Wesen nach sei, eo ipso identisch mit dem Erkennen von Gottes transzendente[m] Wesen; freilich für uns eine unendliche Aufgabe, aber jeder Fortschritt unserer Normerkenntnis

wird auch einen Fortschritt in positiver Gotteserkenntnis bedeuten, und jeder dieser Fortschritte entschädigt reichlich für die Negativität, d. h. Unanschaulichkeit, mit der unsere Erkenntnis der Formen göttlichen Geisteslebens sich begnügen muß.

Als ein richtiges und weittragendes Ergebnis dieser unserer letzten Erörterungen aber stellt sich heraus, daß die Relation Gottes zur Endlichkeit, gerade weil sie an dieser keinerlei Schranke findet, auch keineswegs eine solche ist, in welcher und durch welche Gottes Wesen sich — sei es an sich, sei es für uns — alteriert, in ein Andersein umschlägt, in welchem es uns, oder gar sich selbst, rätselhaft und eines langen Prozesses bedürftig wird, um sich wieder zu sich selbst zurück zu finden. Hiervon ist vielmehr gänzlich abzusehen, und nur soviel ist zuzugeben, daß Gottes Wesen für die Vielheit der endlichen Einzelgeister zwar wegen der sinnlichen Schleier, die deren psychische Organisation über ihr Erkennen wirft, in unanschauliche Transzendenz zurücktritt, während es ihnen allerdings vergönnt ist, durch energische Selbstbesinnung auf ihr eigenes geistiges Wesen diese Schleier so weit zu durchdringen, um an der in ihrem Wesen wahrnehmbaren Gegenwart des ewig mit sich identischen Allgemeingültigen zu erkennen, „daß Gott nicht fern ist von einem Jeglichen unter uns“, sondern auch dem endlichen Geistesleben, sofern es nur auf die höchsten Ziele sich richtet, die Möglichkeit gewährt, eine wenn nicht vollständige, so doch inhaltlich wahre und einheitliche Gotteserkenntnis zu gewinnen.

Kapitel III. Der wissenschaftlich-theologische Gottesbegriff.

Einleitung: Zur Methodik.

§ 24. Während das philosophisch-wissenschaftliche Bewußtsein den Gottesbegriff durch logischen Rückschluß aus Dasein und Wesen der Welt, das christlich-religiöse Bewußtsein aber aus seiner persönlichen Erfahrung von der Lage des endlichen Geistes wie der Welt überhaupt — ihrer schlechthinigen Abhängigkeit — gewinnt, gewährt die wissenschaftlich-theologische Betrachtungsweise, indem sie beide Erkenntniswege als berechtigt anerkennt, einerseits in ihren Ergebnissen einen deutlichen Parallelismus, wie er der Einheitlichkeit des menschlichen Bewußtseins entspricht, anderer-

seits aber auch einen charakteristischen Unterschied der Interessen, am Verhältnis Gottes zur Welt auf philosophischer, am Verhalten Gottes zur Welt auf religiöser Seite, der an sich gleichfalls berechtigt, zunächst doch in den religiösen Aussagen über Gott die Reinheit beeinträchtigt, welche das Wesen des Unbedingten fordert.

1. Die zwei Erkenntniswege. An der Berechtigung des philosophischen Erkenntnisweges, sowohl bezüglich des Daseins wie bezüglich des Wesens Gottes kann, nach unseren bisherigen Darlegungen auch die theologische Betrachtungsweise, will sie anders eine wissenschaftliche sein, nicht zweifeln. Wo das religiöse Bewußtsein entweder überhaupt noch latitiert, oder aus wissenschaftlich-methodischen Gründen zur Mitentscheidung über wissenschaftliche Probleme noch nicht herangezogen werden darf, da ist der Appell an das logische Vermögen unseres Geistes nicht etwa nur erlaubt, sondern einfach geboten. Denn dieses Vermögen latitiert in keinem denkenden Geistesleben, und die Anzweiflung seiner Kompetenz hebt sich auf, weil sie nur mittelst seiner selbst vollzogen werden kann. Nur hängt sein richtiges Funktionieren in Fragen, wo wir auf indirektes Erkennen und darum auf seine Hülfe angewiesen sind, allerdings davon ab, daß ihm die Prämissen, von denen es auszugehen hat, richtig bemessen werden. Sie aber sind bezüglich der Gottesprobleme gegeben in dem nach Maßgabe unserer Erkenntnistheorie berichtigten Weltbegriff, der von der raumzeitlichen Erscheinung auf die wahre geistige Realität und Beschaffenheit der Endlichkeitswelt zurückführt, und auf eine für ihre Erklärung zureichende, d. h. aber absolute Ursache von entsprechendem Wesensgehalt zurückzuschließen nötigt.

In ganz anderer Art gelangt dagegen das religiöse Bewußtsein zu seinem Gottesbegriff. Nach Entstehung und Inhalt beruhend auf einer hochpersönlichen Erfahrung des individuellen endlichen Geistes von seiner wie seiner Umwelt Gesamtlage, das ist: von seiner wie ihrer tatsächlich bestehenden völligen Abhängigkeit, bezieht es diese in der primitiven Religion zunächst auf die Bedingungen sinnlichen Existierens — und das erhält sich auch in aller Religion — in der Gesetzesreligion dann schon innerlicher auf sein ihm klar gewordenes sittliches Sollen, im Christentum endlich, unter grundsätzlichem Bekenntnis sittlicher Erlösungs-

bedürftigkeit, auf sein sittliches Können. Diesen Entwicklungsstadien des Abhängigkeitsgefühls entspringt unmittelbar eine zunehmende Näher- und Höhergestaltung der Gottesidee, welche jedoch eben deshalb zunächst noch keineswegs als Gottes-„Erkenntnis“, sondern nur noch als religiöse Vorstellungsbildung bezeichnet werden darf. Denn so richtig sie in ihrem Kerne als Macht-Vorstellung ist und bleibt, so haben doch ihre näheren Ausgestaltungen, wie die religiöse Entwicklung sie hervortreibt, lange nur einen relativen und provisorischen Wahrheitswert, und erst als Korrelat des zu seiner reinsten Ausgestaltung gelangten menschlichen Abhängigkeitsgefühls im Christentum, gewinnt sie einen definitiven Wahrheitswert, der eben deshalb auch einem wirklichen Erkenntniswert gleich geachtet werden darf. (Vergl. I, § 57.)

Während aber das wissenschaftliche Bewußtsein bei allen seinen Erwägungen, durch welche es zu Aussagen über den letzten Grund des endlichen Daseins gelangt, von seinem angesichts des letzteren erwachenden Erklärungsbedürfnis geleitet wird, das es durch seine eigene Kraft und auf eigene Gefahr zu befriedigen strebt, fühlt sich das religiöse Bewußtsein, selbst wo es und soweit es tatsächlich seine Gottesvorstellungen selbst produziert, doch auch in bezug hierauf durch sein Abhängigkeitsgefühl bestimmt. Das wissenschaftliche Denken sieht sich für sein bewußt indirektes Erkennen lediglich an die logische Norm als Führer verwiesen, und zwar bei jeder ihm entgegentretenden Rätselfrage von neuem; es tauchen immer höher gelegene Probleme vor ihm auf, deren jedes von ihm verlangt, auf dem oft weiten Umwege methodischer Untersuchung gelöst zu werden.

Das religiöse Bewußtsein dagegen wird durch seine Eigenart zu der Überzeugung gebracht, es auf seinem Wege viel leichter zu haben. Denn schon indem es seiner völligen Abhängigkeit inne wird, erfaßt es sich eo ipso als Glied einer Relation, deren anderes Glied nur eine, seiner völligen Abhängigkeit entsprechende, ihm absolut überlegene Macht sein kann; es trägt so die Gottesidee schon potentiell in sich, dieselbe ist ihm immanent, und ein Bedürfnis nach Beweisen für ihre Berechtigung ihm daher gänzlich fremd. Es fußt dabei, wie gesagt, auf einer Erfahrung, die ihm durch direkte Anschauung, und zwar Selbstanschauung, sich erschließt, und in Wahrheit allein auf den hehren Namen „religiöse Erfahrung“ Anspruch hat. Denn nicht um gemeine, im alltäglichen Leben von

Fall zu Fall gemachte Erfahrung, wie der vulgär gewordene Sprachgebrauch nahelegt, handelt es sich hier. Diese gestattet ja niemals ein abschließendes Urteil das Gewißheit bringt, bleibt vielmehr stets dem diskursiven Zweifel ausgesetzt; es handelt sich bei der wirklichen „religiösen Erfahrung“ vielmehr um jene, welche ein wurzelhaftes Grunderlebnis des endlichen Geistes zum Gegenstand hat, das Erlebnis von seiner überall und immer sich bestätigenden Endlichkeit und Bedingtheit, eine Erfahrung also, die, aller sonstigen Erfahrung ihren Inhalt mitteilend, oder ihr präjudizierend, zu jener „apriorischen Erfahrung“ zu rechnen ist, in welcher der endliche Geist die Grundzüge seines Wesens erlebt. (Vergl. I, § 16, Nr. 5.) Von dem Eindruck solcher Erfahrung erfüllt, findet das religiöse Subjekt auf die Fragen, die sich im Hinblick auf es selbst und seine Umwelt ihm stellen, sofort auch positive Antwort; sagt die eigne Abhängigkeit auch von allem gleich ihm Endlichen aus, sieht in der innerlich erfahrenen Macht auch den machtvollen Urheber seiner Welt, betrachtet in dem Maße als es seines eigenen Geistesleben inne wird, auch diese Macht als eine ihm selbst wesensverwandte geistige; und sobald sich sein Abhängigkeitsgefühl auch auf sein sittliches Bewußtsein erstreckt, führt es auch alles, was es als „gut“ betrachtet, auf den Willen dieser Macht zurück. Daß aber diese Aussagen hervortreten, ist stets nur die unmittelbare Folge davon, daß die betreffenden Tatsachen dem Subjekt überhaupt in den Blick treten, seine Aufmerksamkeit erregen; und im Rückblick auf solchen Vorgang erscheint ihm auch seine so entstandene Gottesvorstellung als eine geschenkte, ihm durch „Offenbarung“ der vorgestellten Gottheit selbst zuteilgewordene, wie naiv immer in dieser Form, so doch, wie wir religionsphilosophisch feststellten, hinsichtlich des zugrundeliegenden Sachverhalts mit Recht; und endlich mit Recht auch bezüglich des Wesensgehalts derjenigen Gottesvorstellung, welche dem reinsten Abhängigkeitsgefühl entsteigend, Anspruch erheben darf auf einen Wahrheitswert, der adäquatem Erkenntniswert gleichzuachten ist.

2. Der Parallelismus der Ergebnisse. Wenn nun auch die Verschiedenheit der beiden Erkenntniswege die einfache Identität ihrer Ergebnisse hindert — denn wir werden alsbald noch einige weitere Unterschiede derselben gewahren — beobachten wir doch in ihnen einen deutlichen Parallelismus. Denn offenbar ent-

spricht es dem Schlußverfahren des berechtigten kosmologischen Beweises, sowohl sofern es auf das Dasein Gottes, als sofern es auf sein der Welt immanentes Wesen gerichtet ist, wenn das religiöse Subjekt durch das in ihm auflebende A. G. einer es überall und immer bedingenden Macht gewiß wird; es entspricht ebenso dem Schlußverfahren des teleologischen Beweises, wenn das religiöse Subjekt sich dieser Macht als einer ihm wesensverwandten geistigen und intelligenten gegenüber gestellt fühlt; und es entspricht dem moralischen Beweise, wenn das religiöse Subjekt das in ihm sich regende „Soll“ des sittlichen Bewußtseins um der Unbedingtheit seines imperativischen Auftretens willen als Befehl einer mit dem Gesetz solidarischen göttlichen Macht empfindet. Nur zu dem Schlußverfahren des berechtigten ontologischen Beweises gibt es eine solche Parallele im religiösen Bewußtsein nicht. Und das hat einen sehr natürlichen Grund.

Denn dieses letztere Schlußverfahren beruht eben auf der Zugrundelegung derjenigen Organisation des menschlichen Geistes als Prämisse, welche für das unmittelbare religiöse Bewußtsein am wenigsten in Betracht fällt, oft sogar von ihm als Hemmung empfunden und bei Seite geschoben wird: unsere logische Organisation. Von dieser aus sahen wir den ontologischen Beweis den Schluß auf eine höchste, die logischen Normen absolut realisierende denkende Geistespotenz ziehen, darin die übrigen Beweise überbietend, weil den geistigen Charakter ihrer Wesensbestimmungen der Gottheit erst sicherstellend und vollendend. Aber das religiöse Bewußtsein folgt der logischen Norm zwar meistens tatsächlich, aber keineswegs bewußt und absichtlich. Denn es schreitet, wie wir sahen, nicht auf dem Wege des indirekten, diskursiven Erkennens vor, sondern auf dem des direkten Erkennens durch Anschauung.

Die betreffende Ausnahme ist also im Wesen der beiden Erkenntniswege begründet. Sonst aber zeugt der hervortretende Parallelismus der beiderseitigen Ergebnisse dafür, daß hier überall das in sich einheitliche menschliche Bewußtsein am Werke ist, denn die durch seine Beziehungen geforderte Verschiedenheit seiner Betätigungsweisen (s. S. 162) gestattet, sich eines und desselben Überzeugungsgehaltes auf verschiedene Weise zu bemächtigen. Wie sehr hier aber Einheit und Unterschied sich begegnen, erhellt besonders auch daraus, daß ganz deutlich auf beiden Erkenntniswegen die Kausalitätskategorie zur Anwendung kommt, aber

in charakteristisch verschiedenem Sinn und darum auch mit verschiedener Wirkung. Dies führt indes bereits auf die Beobachtung weiterer Unterschiede hin. Und hier werden wir auch die Erklärung der Tatsache finden, daß sich zu den Aussagen des christlichen Bewußtseins über Gott auf philosophischer Seite Parallelen erst dann finden, wenn die Erwägungen, ins Innere des Subjekts sich zurückwendend, den religionsphilosophischen Charakter gewinnen.

3. Die Verschiedenheit des philosophischen und religiösen Interesses. Was zunächst die Kausalitätskategorie betrifft, so erfolgt ihre Verwendung auf philosophischer Seite im rein theoretischen Interesse, welches lediglich auf Erkenntnis objektiver Zusammenhänge gerichtet ist, ohne Rücksicht auf das Verhältnis der Ergebnisse zu den Lebensinteressen des im Erkennen begriffenen Subjekts. Auf religiöser Seite dagegen sind es gerade diese, welche auch das Kausalitätsinteresse des letzteren erregen, und dieses gewinnt damit eine durchaus praktische, zunächst sogar geradezu individuelle Richtung: wovon bin ich jetzt so abhängig, daß ich mich vollständig bedingt und unselbständig fühle; wer hat mein Schicksal so in seiner Gewalt; was wird aus mir in dieser Lage? Und mit der Antwort, wie dieses Abhängigkeitsgefühl sie eo ipso schon gibt: es ist eine unendlich über alles Endliche erhabene Macht, der ich gegenübergestellt bin — ist im Grunde das Kausalitätsbedürfnis des religiösen Menschen schon nach allen Seiten hin befriedigt; und zwar sind es immer unmittelbar praktische Schwierigkeiten, für welche ihm diese Lösung zuteil wird.

Der größten Schwierigkeit theoretischer Art dagegen, welche die philosophische Erwägung auf ihren Weg gelegt findet, begegnet das religiöse Bewußtsein überhaupt nicht. Das ist der Dualismus des empirischen Weltanblicks, den das wissenschaftliche Bewußtsein in seinem einheitlichen Denken zu verarbeiten hat; denn erst wenn ihm dies gelungen ist, hat es auch für die Lösung der Gottesprobleme freie Bahn. Daher kommt es nun aber auch, daß das Interesse an der Frage es ganz und gar erfüllt, wie zwischen der empirisch vorgefundenen Doppelwelt und dem in sich einheitlichen und allein als rein geistig denkbaren Absoluten überhaupt ein Verhältnis möglich sein solle. Solange es bei der Erwägung dieser Frage auf die Unmöglichkeiten stößt, welche in den Widersprüchen des kosmologischen Dualismus begründet sind, hat es keine Ruhe, und die Geschichte der Philosophie von Elea bis Schelling-

Hegel zeigt, wie unablässig sie mit diesem Problem gerungen hat, wie ihr Interesse in der Bewältigung desselben geradezu aufging, und durch das Mißlingen der teils gewaltsamen, teils resignierenden, teils „dialektisch“ sein sollenden, aber nur sophistisch ausfallenden Lösungsversuche nur immer neu erregt wurde.

Das religiöse Bewußtsein dagegen war nie in dieser Lage. Es hat, wie gezeigt, Aussagen von steigender Inhaltsreinheit über die Gottheit in dem langen Verlaufe der religiösen Entwicklung sukzessive gefunden. Die höchste Form derselben, der sittliche Monotheismus, ist „gewachsen“, hat seine Grundmerkmale unmittelbar aus dem Innern menschlichen Abhängigkeitsgefühls erhoben, ist nicht „erforscht“ und wissenschaftlich gewonnen. Dabei ist das Bedenken, ob „Natur“ und „Geist“ wirklich auf ein und dasselbe Prinzip zurückzuführen seien, dem religiösen Bewußtsein selbst nie gekommen, der metaphysische Dualismus als definitive Weltanschauung ist nicht genuin religiös, kann es nicht sein; selbst der ethisch gefaßte von (nicht bloß für den Menschen schädlichen oder gnädigen, sondern) an sich guten und bösen Gottheiten kann sich im religiösen Bewußtsein nicht behaupten — die guten siegen ja selbst im Parsismus. Der kosmologische Dualismus verschwindet dem religiösen Bewußtsein vor der von seinem Abhängigkeitsgefühl postulierten Machtfülle der Gottheit. Die Philosophie nur plagt sich mit diesen Problemen. Die Religion ignoriert sie; stets war ihr die monistische Tendenz eigen, und tritt in ihrer monotheistischen Vollendung auch endlich klar heraus.

Dafür aber zeigt sich die Religion von einem ganz anderen Interesse am Gottesbegriff beherrscht. Entfernt nicht befriedigt durch die Bejahung der Frage, ob eine überlegene Macht sein Schicksal gestalte, hat das religiöse Subjekt vielmehr ein alles bestimmendes Interesse an der Frage, was es von dieser Macht zu erwarten habe bezüglich seines Wohls und Wehes. Und damit erhellt, daß die Frage nach dem Verhalten dieser Macht zu Welt und Menschheit die andere nach ihrem Verhältnis zu ihnen an Interesse hier bei weitem überwiegt. Die Antwort auf die letztere ergibt sich mehr selbstverständlich: es handelt sich um ein Machtverhältnis; auf die Beantwortung der ersteren aber kommt hier alles an; sie entscheidet über den ganzen individuellen wie generellen Ablauf des menschlich-religiösen Lebens. Mit der Macht der Gottheit hat dieses sich von vornherein abzufinden.

Aber die Gesinnung der Gottheit ist ihm ein stets lebendig bleibendes Problem, gegenüber welchem es schließlich erst durch das Evangelium, — wenigstens im Prinzip — die Ruhe gläubigen Vertrauens gefunden hat.

4. Die Folgen für wissenschaftliche Reinheit der Aussagen. Daß dieser Unterschied der Interessen auch einen Unterschied bezüglich der wissenschaftlichen Reinheit der beiderseitigen Aussagen über Gott zur Folge haben muß, ist nur zu natürlich; und zwar hat es das wissenschaftliche Bewußtsein in dieser Hinsicht entschieden leichter als das religiöse. Grade seine prinzipielle, ja pflichtgemäße Gleichgültigkeit gegenüber den Lebensinteressen des Subjekts läßt dieselbe sich auch erstrecken auf die Frage nach dem durch die „Gesinnung“ der Gottheit bestimmten Verhalten derselben zur Endlichkeit. Es ist in dieser Beziehung zufrieden mit der, lediglich dem objektiven Sachverhalt entsprechenden, darum aber auch kühlen und abstrakten Antwort, daß die Gottheit nach ihrer Transzendenz der Endlichkeit und innerhalb ihrer der Menschheit gegenüberstehe als das schlechthin vollkommen auf sich selbst beruhende Sein und darum auch als die ewig vollzogene Verwirklichung alles an sich Weitvollen. Und auch die philosophische Erkenntnis von der Immanenz dieses Unbedingten innerhalb des Wesens von Welt und Menschheit führt bezüglich seines Verhaltens zu ihnen zu keiner weiteren Auskunft, als daß es als ihr schöpferischer Urquell ihnen Dasein und Leben verleiht, während seine Vollkommenheit ihnen als Norm gegenübertritt, um als unwiderstehlicher und unerbittlicher Imperativ das sie nie zur Ruhe kommen lassende Ferment ihrer Entwicklung zu sein. Ein abstrakt gesetzlicher Charakter ist so selbst der Immanenz-Lehre des philosophisch-wissenschaftlichen Bewußtseins eigen, und die Rücksichtslosigkeit seiner Geltendmachung erleichtert ihm die wissenschaftliche Reinheit seiner Bestimmungen. Erst wo der Rückblick in sein Eigenleben auch den Philosophen zwingt, anzuerkennen, daß den Normen gegenüber nicht bloß das Wollen, sondern auch das Können des endlichen Geistes der Entwicklung bedarf, wird er auch anerkennen, daß die göttliche Immanenz mehr als den bloß imperativischen Charakter, nämlich den einer positiven Befruchtung endlicher Entwicklung tragen müsse, und neue Probleme treten dann in seinen Gesichtskreis, bei deren Lösung es ihm aber wiederum

vor allem um die Erhaltung der Reinheit des Gottesbegriffs zu tun sein wird. Und hier begegnen sich dann Philosophie und wissenschaftliche Theologie auf dem gleichen Arbeitsfelde.

Andererseits wird jene Reinheit seiner Aussagen über Gott dem religiösen Bewußtsein in demselben Maße erschwert, als es von vornherein unter dem lebhaft empfundenen Eindruck von der Unsicherheit des ihm in seiner Abhängigkeit auferlegten Schicksals, wie von der Schwierigkeit der ihm in seinem Normbewußtsein gestellten Aufgaben steht. Seine ihm unter diesem Eindruck zum Bewußtsein kommende Hilfsbedürftigkeit erregt in ihm vor allem Wünsche, welche nicht weniger auf die Befriedigung seiner sinnlichen wie auf die seiner geistigen Bedürfnisse gerichtet bleiben, die es daher auch durchaus als Glied der empirischen Doppelwelt hegt, in die es sich gestellt findet; daher es denn auch seine Gottheit, von deren Allmacht es sich abhängig weiß, ohne Bedenken zu dieser empirischen Doppelwelt in realer Beziehung stehen sieht. Und wenn selbst ein Kant mit seinem Gottes-Postulat, trotz all seiner Kritik, in diese Betrachtungsweise zurückfällt, — wie wäre sie denn dem naiven religiösen Bewußtsein zu verargen? Wir sahen, daß der Dualismus dieser empirischen Welt dem religiösen Bewußtsein vor der Machtfülle, die es seiner Gottheit naturgemäß zuschreibt, jede Bedeutung verliert; kein Wunder also, daß auch in seiner Gottesvorstellung sich alle Voraussetzungen erhalten, ohne die ein Verhältnis der Gottheit zu einer für real gehaltenen Sinnenwelt nicht vorgestellt werden kann. Damit ist aber schon dieses Verhältnis dem des Menschen zur Welt der Erscheinung formal gleichgesetzt, und so ein Quell weitgehender metaphysischer Anthropomorphisierung der religiösen Gottesvorstellung gegeben.

Dazu kommt aber noch, daß so der Gottheit auch eine konforme Anteilnahme am Geistesleben des Menschen zugeschrieben werden muß, wie es durch die Einwirkungen der empirischen Erscheinungswelt bestimmt und erregt wird. Und hier eröffnet sich ein Quell für weitgehende psychische Anthropomorphisierung der religiösen Gottesvorstellung. Sehen wir zunächst noch von der Frage ab, wie weit die in der Natur des religiösen Bewußtseins begründete Unvermeidlichkeit dieser Rückwirkungen auf seine Gottesvorstellung auch eine wenigstens relative Berechtigung dieser Elemente derselben verbürgt — an der Tatsache,

daß diese Notwendigkeit die wissenschaftliche Reinheit der religiösen Gottesvorstellung dauernd bedroht, kann nicht gezweifelt werden. Daß aber an allen diesen Eigentümlichkeiten der religiösen Gottesvorstellung auch die christlich-religiösen Aussagen über Gott ihren vollen Anteil haben, liegt, trotz des Wahrheitswertes, der ihnen aus der materialen Vollkommenheit des christlich-religiösen Bewußtseins zufließt, doch eben in ihrer Qualität als religiöser Aussagen begründet.

§ 25. Aufgabe der Theologie war und ist es nun, trotz dieser Unterschiede das beiderseits Berechtigte der parallelen philosophischen und religiösen Aussagen über Gott zu dem das einheitliche menschliche Bewußtsein allseitig befriedigenden wissenschaftlich-theologischen Gottesbegriff zu vereinigen, wobei die Schwierigkeiten, welche der kirchlichen Theologie die Lösung dieser Aufgabe geradezu unmöglich machten, nämlich der Lehroffenbarungsbegriff bezüglich Schrift und Dogma einerseits, und die Überschätzung der geschichtlich vorliegenden philosophischen Fassungen des Begriffs vom Absoluten andererseits, für die wissenschaftlich richtig orientierte Theologie in Wegfall kommen.

1. Die Aufgabe der Theologie bezüglich des Gottesbegriffs. In den vorstehend geschilderten Ergebnissen des philosophischen und des religiösen Erkenntnisweges bezüglich Gottes liegt nun das Material vor, welches die Theologie einheitlich zu verarbeiten hat, wenn ihr innerhalb der Dogmatik „die wissenschaftliche Ausgestaltung der Aussagen des christlich-religiösen Bewußtseins über Gott“ obliegt. Der in jenen Ergebnissen hervortretende Parallelismus kann sie in ihrem Bestreben nur ermutigen, und der in ihm sich bekundende Einheitlichkeit des menschlichen Bewußtseins hat nun endlich die Theologie in der Herausarbeitung des wissenschaftlich-theologischen Gottesbegriffs vollauf Rechnung zu tragen. Auf die Überwindung der Schwierigkeiten aber, welche die in jenen beiderseitigen Ergebnissen hervortretenden Unterschiede ihrem Bemühen bereiten werden, ist sie durch die erkenntnistheoretische und religionswissenschaftliche „Grundlegung christlicher Dogmatik“ gerüstet. Durch jene hat sie sich den Standpunkt des richtig orientierten wissenschaftlichen Bewußt-

seins überhaupt auch ihrerseits zu eigen gemacht; durch diese hat sie die Fähigkeit erlangt, den Wahrheitswert religiöser Aussagen in und trotz deren eigentümlichen Ausdrucksformen wissenschaftlich zu erkennen.

Weitere Vorarbeiten setzen sie aber ferner in den Stand, die besonderen Schwierigkeiten zu überwinden, welchen laut Zeugnis der Geschichte die kirchliche Theologie begegnete, sofern auch sie die gekennzeichnete Aufgabe der Theologie rücksichtlich des Gottesbegriffs sich auferlegt fand.

2. Die Schwierigkeiten der Lage für die kirchliche Theologie. Solche Schwierigkeiten bereitete sich diese Theologie zunächst dadurch, daß sie auf einen erheblichen Teil der Aussagen des christlich-religiösen Bewußtseins, nämlich den, welcher in der Schrift gegeben war, und den, welcher im kirchlichen Dogma entstand, den Begriff der Lehroffenbarung anwandte, welcher im Verlauf der religiösen Entwicklung überhaupt, wie danach auch in jener Theologie selbst sich herausgebildet hatte. Dadurch verlieh sie den betreffenden Aussagen, nicht bloß ihrem Inhalt, sondern auch ihrer Form nach, einen Charakter von Unfehlbarkeit und Unantastbarkeit, welcher dieselben sowohl mit der jenen Autoritäten selbst eigentümlichen Betonung von Gottes Unerkennbarkeit, als auch mit den Forderungen des wissenschaftlichen Bewußtseins in Widerspruch bringen mußte.

Was zunächst die Schriftaussagen betrifft, so brauchen wir nur an Stellen wie Röm. 11, 33 mit der Berufung auf Jesaja 40, 13 f., Hiob 41, 3, oder 1. Kor. 13, 9. 12, oder endlich 1. Tim. 6, 16 zu erinnern, um festzustellen, wie stark die biblischen Schriftsteller selbst unter dem Eindruck von der Beschränktheit menschlicher Gotteserkenntnis stehen. Zugleich aber sprechen sie nicht nur ihr Vertrauen zu der Offenbarung Gottes aus, wie sie in der Natur (Röm. 1, 19), im Wesen des Menschen (Act. 17, 27) und vollends in der Geistesverleihung (1. Kor. 2, 10—13) sich der menschlichen Erfassung darbiete, sondern sie legen auch den Gedanken von einer direkt belehrenden Offenbarung nahe (s. o. II, § 1, 2. S. 11). Diesen Lehroffenbarungscharakter aber den Schriftaussagen Gottes Wesen betreffend überhaupt und vollends auch ihrem Wortlaut nach beilegen, führt unvermeidlich zum Konflikt mit der Bescheidung der biblischen Schriftsteller selbst, wie mit

der Tatsache, daß viele dieser Aussagen stark anthropomorphistischer Art sind.

Demgegenüber standen denn auch die Kirchenväter mit wenig Ausnahmen stark unter dem Einfluß der Betonung von Gottes Unerkennbarkeit, wie sie in der platonischen Philosophie und ihrer Deszendenz von Philo bis zum Neuplatonismus üblich geworden war¹⁾; halfen sich aber teils durch die allegorische Schriftinterpretation, teils verblieben sie trotzdem bei einer unwillkürlichen Nachgiebigkeit gegen die naive Anschauungs- und Ausdrucksweise ihres eigenen religiösen Bewußtseins.

Dazu aber kam dann noch ihr Verhältnis zum entstehenden kirchlichen Dogma. Ihr christliches Vertrauen zum göttlichen Erlösungswillen schloß dasjenige zum göttlichen Offenbarungswillen ein, und beides bewog sie, gleich den ersten zu gesetzlicher Geltung gelangenden kirchlichen „Dogmen“ auch den Lehroffenbarungscharakter beizulegen. Denn diese Dogmen, das trinitarische mit seinen christologischen Konsequenzen, sollten eben den Erlösungswillen Gottes zum Ausdruck bringen. Die Dunkelheiten freilich, welche diesen Lehren anhafteten, und ihrer Würdigung als „Offenbarung“ mehr Hohn sprachen, als daß sie dieselbe bestätigten hätten, wirkten wieder gegenteilig. Denn sowohl den Bestreitern dieser Dogmen als auch denen, welche für ihre Auffassung derselben den Offenbarungscharakter übertreibend in Anspruch nahmen (Eunomius z. B.), wurde doch stets wieder die Unerkennbarkeit Gottes entgegengehalten. Vermochte doch selbst ein Augustin es nicht, aus seiner Gotteslehre die einerseits spekulativ-abstrakte, andererseits kirchlich-autoritative Doppelspurigkeit zu tilgen; und wenn endlich der dem Neuplatonismus am meisten ergebene Pseudo-Dionysius Areopagita sein Aequilibrium von bejahender (biblisch-kirchlicher) und verneinender (abstraktphilosophischer) Theologie durchzuführen suchte, so hat er damit wirklich die kirchlich-theologische Methode bezüglich der Behandlung des Gottesbegriffs

¹⁾ Die Quellpunkte dieser großen philosophischen Tradition, welche zur möglichsten Abstraktheit der Ausdrucksweise über Gottes Wesen nötigte, lagen bekanntlich in platonischen Äußerungen wie Timaeus 28 (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ πάντος εὐρεῖν τε ἔργον, καὶ εὐροντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν) und republ. VI, 509 (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγᾶθου, ἀλλ' ἐπὶ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶβειν καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος), und schon Philo war in ihrer strengen Geltendmachung der Vorläufer Plotin's.

auf eine Formel gebracht, die ihre Geltung seitdem im wesentlichen behauptet hat.

Die Unvollkommenheit, welche die Ergebnisse dieser Behandlungsart so vielfach erkennen lassen, hat indes ihren ganz natürlichen Grund darin, daß im Verlaufe der Entwicklung sich die Verschiedenheit der zu vereinigenden Aussagen bis zur völligen Unvereinbarkeit verschärfte. Dazu trug in der patristischen Theologie besonders der späteren Zeit, wie in der Scholastik, die Überschätzung des wissenschaftlichen Wertes der abstrakten Fassung des Begriffs vom Absoluten in der antiken Philosophie nicht wenig bei. (s. u.)

Die altprotestantische Theologie erhöhte die Schwierigkeit der Aufgabe noch durch prinzipielle Verwerfung der allegorischen Schriftinterpretation, während sie freilich auf die Vereinigung der sorgfältig konservierten trinitarischen kirchlichen Lehrbestimmung mit dem auch von ihr zu Grunde gelegten philosophischen Gottesbegriff einfach verzichtete.

Die wieder philosophisch beeinflusste neuere Theologie erleichterte als rationalistische sich dann freilich die Sache einerseits durch unbefangener Wertung der biblischen und kirchlichen Aussagen, andererseits durch eine Begründung und Ausgestaltung ihres deistischen oder theistischen Gottesbegriffs, welche der Sinnlichkeit des religiösen Bewußtseins so unkritisch entgegen kam, daß sie der Kantischen Kritik verfiel. In der Theologie des 19. Jahrhunderts endlich machte sich wiederum mehrfach eine Abhängigkeit von der gleichzeitigen philosophischen Spekulation geltend; denn sowohl auf Seiten der restaurativen (rechtshegelschen) als auch auf Seiten der spekulativen (linkshegelschen) theologischen Schule unterlag man erneut einer Überschätzung der philosophischen, nunmehr pantheistischen Fassung des Begriffs vom Absoluten, die sich als irreführend schon dadurch erwies, daß sie zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen zu führen vermochte: auf der einen Seite zu Retablierung sogar des trinitarischen, auf der anderen zur Verdunkelung des theistischen Gottesbegriffs.

3. Der Wegfall dieser Schwierigkeiten für uns ist evident. Einerseits haben wir dem Lehroffenbarungsbegriff endgültig den Abschied gegeben, und stehen daher den biblischen und kirchlichen Aussagen nur aus geschichtlichen Gründen anders, bezüglich ihres Inhalts aber ganz ebenso gegenüber

wie allen sonstigen christlich-religiösen Aussagen über Gott. Andererseits sind wir von der bisher der Theologie eigenen Überschätzung derjenigen philosophischen Fassungen des Gottesbegriffs, welche Einfluß auf sie gewonnen, weit entfernt. Hierüber noch einiges Nähere.

Der zunächst in Frage kommende antik-philosophische Gottesbegriff platonischen Gepräges verdankt seine abstrakte Negativität ja lediglich dem zugrunde gelegten metaphysischen Dualismus von Geist und Materie. Die betreffenden Denkweisen — was auch auf Aristoteles und auf den allerdings in thesi monistischen Neuplatonismus zutrifft — begnügten sich, unter Verzicht auf wirkliche Überwindung des doppelten Weltanblicks, die Gottheit ihrem Wesen nach völlig von der „materiellen“ Welt zu trennen, ihre Beziehung zu dieser Welt aber daneben entweder nur unklar zu behaupten (Plato's *μετέχειν*, Aristoteles' *φύσις* = Begriff), oder durch untergeordnete Prinzipien vermittelt sein zu lassen. Der dem späteren Altertum eigen werdende religiös-sittliche Pessimismus der Weltbetrachtung leistete letzterer Anschauungsweise bekanntlich auch für weite Volkskreise den größten Vorschub, was im religiösen und philosophischen Synkretismus zum mannigfachsten Ausdruck kam. Wenn aber auch der Neuplatonismus dieser Vorstellungsweise durch seine Emanationslehre eine besonders kräftige philosophische Sanktion zu erteilen strebte, so war doch gerade bei ihm die Kehrseite davon dies, daß die echt philosophische Gleichgültigkeit bezüglich Gottes Verhaltens zur Welt, wie sie hier den Begriff des überwesentlichen *ὄν* erzeugte, unmittelbar dazu führte, auch dieser Gottheit selbst die starrste Teilnahmlosigkeit an dem tief unter ihr sich abspielenden Ringen um Anteil an ihrem vollkommenen Leben zuzuschreiben.

Die antike Christenheit mußte sich nun freilich dem Banne dieser Voraussetzungen zu entziehen suchen, denn sie widersprachen dem Evangelium von Gottes selbsteigenem allmächtigen Erlösungswillen aufs schneidendste; sie blieb zwar dabei unwillkürlich im Rahmen der vorgefundenen, Erlösungssehnsucht ausdrückenden Anschauungsweise, ersetzte aber den Glauben an die Funktionen bloßer Mittelwesen durch den Glauben an die Menschwerdung des Homousios selbst und folgte damit ihrer prinzipiellen Ablehnung des metaphysischen Dualismus. Das sollte dann zugleich auch zur trinitarischen Aufhellung des inneren Wesens Gottes führen;

aber bei deren Konflikt mit dem unaufhebbaren Begriff vom einheitlichen Absoluten verblieb eben dieser doch im Dunkel der alten Abstraktheit. Dabei ahnte man in der kirchlichen Theologie bis in die Scholastik hinein (Thomas) dem Neuplatonismus seinen formalen Kunstgriff nach, die Negativität dieser Abstraktheit dadurch als höchste Positivität zu charakterisieren, daß man die Negativität vielmehr der Endlichkeit zuschob, und in der Erscheinung des Bösen gipfeln ließ. Das verdunkelte jedoch wiederum die dem Christentum so unentbehrliche Erkenntnis von der Immanenz Gottes im Endlichen und behinderte den Rückschluß von ihr auf sein transzendentes inneres Wesen, durch den allein doch die bloß formale Behauptung seiner positiven Vollkommenheit einen realen Inhalt gewinnen kann. (s. o. II, § 23, 5. S. 170.)

In der alten Philosophie konkurrierte nun zwar mit dem schroff transzendenten Gottesbegriff, sowohl im *αἰώς* = Begriff der aristotelischen Physik als im Stoicismus ein pantheistischer Gottesbegriff, der auch dem jüdischen und christlichen Glauben an Gottes direktes Weltwirken manche Anlehnung gestattete, ja, im Logosbegriff des modalistischen und auch des samosatenischen Monarchianismus die Anziehungskraft verriet, welche er auf einen Teil der Christenheit wirklich übte; doch bewog die in seiner Konsequenz gelegene Identifizierung von Gott und Welt die christliche Theologie mit Recht, ihn schließlich ebenso entschieden abzulehnen wie den metaphysischen Dualismus.

Daß aber der abstrakte Gottesbegriff des letzteren seinen Einfluß innerhalb der christlichen Theologie gleichwohl behielt, und ihr die Zuflucht zu ihm als notwendigem Korrektiv gegenüber der beunruhigenden Reichhaltigkeit der religiösen Aussagen immer wieder unentbehrlich erscheinen ließ, daß mithin die Vereinigung der religiösen und philosophischen Aussagen über Gott in der altkirchlichen Theologie eine sehr unvollkommene blieb, das hatte seinen letzten Grund natürlich darin, daß es ihr so wenig wie der antiken Philosophie selbst gelang, eine metaphysische Grundanschauung zu gewinnen, die es ihr ermöglicht hätte, dem doppelten Weltanblick des naiven Bewußtseins wirksam zu begegnen. Denn in diesem fand sowohl die Neigung ihres religiösen Bewußtseins zur Anthropomorphisierung Gottes immer neue Nahrung, als auch ihr wissenschaftliches Denken den Anlaß zu Rückfällen in wenigstens kosmisch-dualistische Betrachtungsweise. So blieb die

Theologie diesen Trübungsgefahren gegenüber immer wehrlos, und ihre Zufluchtnahme zum abstrakten Gottesbegriff einer dualistischen oder dualistisch infizierten Philosophie war selbst nur ein Symptom dieser ihrer Lage. Nur diese war es daher auch, die zunächst in der bekannten Methodik der drei viae ihren Ausdruck fand: durch die via causalitatis und die via eminentiae suchte man den Ansprüchen des religiösen, durch die via negationis aber denen des wissenschaftlichen Bewußtseins gerecht zu werden.

Was endlich die in die Spuren des nachkantischen Idealismus einlenkende neuere Theologie betrifft, so machte ihre restaurative Seite die von Schelling und Hegel im Sinne ihrer Philosophie versuchte Allegorisierung der kirchlichen Trinitätslehre einfach dadurch wett, daß sie umgekehrt jene Philosophie im Sinne des alten Dogmas deutete. Die spekulative Seite dagegen kapitulierte im wesentlichen vor dem Pantheismus, und gab damit nicht etwa nur das Spielen mit dem trinitarischen Formeln auf, sondern verzichtete auch darauf, den berechtigten Gehalt der religiösen Aussagen in der wissenschaftlichen Gestaltung des Gottesbegriffs zur Geltung zu bringen.

Wir nun glauben gezeigt zu haben, daß es möglich ist, auf einem philosophischen Wege, welcher der Kantischen Kritik nicht ausgesetzt ist, sondern vielmehr zu ihrer Widerlegung führt, einen theistischen Gottesbegriff von positivem Gehalt zu erreichen, wodurch die Theologie der zweiten Hauptschwierigkeit enthoben wird, der sie in den zeitgeschichtlichen Bedingungen, unter denen sie als kirchliche zu arbeiten hatte, mehrfach begegnete. So von vielen in Wirklichkeit unnötigen, und doch stets Unklarheit und Unsicherheit übrig lassenden Bemühungen entlastet, kann sie ihre Aufmerksamkeit und wissenschaftliche Energie um so mehr auf die Erwägung konzentrieren, wie weit ein Ausgleich der Unterschiede zu erreichen sei, welche zwischen den philosophischen und religiösen Aussagen über Gott in Wirklichkeit bestehen, und wie weit nicht.

A. Gottes Wesen.

§ 26. Da die Theologie die beiderseitige Berechtigung wie den Unterschied des Interesses anerkennt, welches die Philosophie an Gottes Verhältnis zur Endlichkeit, das

christliche Bewußtsein an Gottes Verhalten zur Endlichkeit nimmt, so hat sie behufs Gewinnung ihres Gottesbegriffs, über die philosophischen Feststellungen hinausgehend, in Gottes Wesen und Gottes Relation zur Welt auch die Voraussetzungen für Gottes Verhalten zur Welt wissenschaftlich aufzuweisen, und so durch Reinigung und Einigung der christlichen Aussagen hierüber, wie durch eine wissenschaftlich berechnete Heranziehung der religiösen Erfahrung den Gottesbegriff für seine nähere dogmatische Gestaltung vorzubereiten, während sie andere Unterschiede der beiderseitigen Aussagen als wissenschaftlich belanglos dahingestellt lassen kann.

1. Der philosophisch-theistische Gottesbegriff und die Gottes-Persönlichkeit des religiösen Bewußtseins. Es bedarf nur dieser Zusammenstellung der Ergebnisse der beiden Erkenntniswege bezüglich Gottes Wesens überhaupt, um uns sofort auch unsere Erörterungen über ihren Parallelismus wie ihren Unterschied in Erinnerung zu rufen. Es ergibt sich dann aber auch, in wie weit das philosophische Bewußtsein dem religiösen das Recht einräumen muß, seiner Natur gemäß für seine Gottheit eine Wesensbeschaffenheit zu postulieren und unmittelbar zu setzen, welche allein ein reziprokes Verhältnis zwischen ihr und dem Menschen möglich macht; wohlgemerkt: in wie weit: jedenfalls so weit als es selbst auf seinem Erkenntniswege dazu gelangte, einzusehen, daß der Begriff von Gottes geistigem Wesen fordert, das Moment ursprünglicher und ewig aktueller Bewußtseinseinheit in ihm als notwendig anzuerkennen. Aber dabei war der Unterschied zwischen „Bewußtseinseinheit des absoluten Geistes“ und dem Begriff „Persönlichkeit“ wie wir allein ihn zu bilden durch unsere Erfahrung berechtigt sind, aufs schärfste zu betonen. Diese Differenz beachtet das religiöse Bewußtsein nicht, und das wird ihm vom wissenschaftlichen Bewußtsein als ein Manko angerechnet.

Allein dies Manko involviert doch zugleich ein entschiedenes Plus gegenüber dem Kritiker. Denn in jenem erweckt das Gottesbewußtsein, wie sein Abhängigkeitsgefühl es ihm inspiriert, nicht bloß den Eindruck von Hemmung und Beschränkung seiner Eigenwillkür, sondern gibt ihm zugleich das Vertrauen zu — und

die Gewißheit von einem Verhalten der Gottheit, durch welches sie schließlich doch immer sein Heil herbeiführt. Das philosophische Denken dagegen begnügt sich, Gegenwart und Wirksamkeit des der Welt immanenten göttlichen Prinzips möglichst einwandfrei zu konstatieren.

2. Der theologische Gottesbegriff. Angesichts dieser Differenz muß die Theologie zweifellos zugestehn, daß das religiöse Bewußtsein Züge des Persönlichkeitsbegriffs auf Gott überträgt, welche das wissenschaftliche Bewußtsein mit Recht als Anthropomorphisierung Gottes zurückweist. Zugleich aber muß sie beachten, daß jene Züge solche sind, welche die menschliche Persönlichkeit nicht bloß als eingeschränkt und unvollkommen darstellen, sondern ihr vielmehr gerade den Wert vindizieren, zu welchem sie sich entwickeln und immer mehr erheben soll: Nächstenliebe und Hingabe an den Dienst des Ganzen; wobei freilich die göttliche Macht und Weisheit sich hoch über solche Analogien erhebt. Dennoch tritt der Grundsatz vom Unrecht, aber auch vom Recht des Anthropomorphismus hier vielleicht doch in eine neue Beleuchtung. Wenn das wissenschaftliche Bewußtsein sich das Recht nimmt, das Moment der Bewußtseinsseinheit nach Analogie des Menschen auch von Gott auszusagen, so fragt sich, ob das religiöse Bewußtsein einfach ins Unrecht zu setzen ist, wenn es auch Züge, die ihm den höchsten Wert der menschlichen Persönlichkeit repräsentieren, im Wesen Gottes findet. Aber freilich: auch hier handelt es sich um die Grenzen dieser Berechtigung.

Und da ist jedenfalls vorweg zu sagen, daß die Analogie bezüglich des in Rede stehenden Verhaltens auf die Motive desselben nicht ausgedehnt werden darf. Diese liegen auf seiten des Menschen wesentlich in gewissen, durch sein Verhältnis zu Menschen und zu Gott in ihm erregten Affekten, entspringen also durchaus seiner Lage als Glied der endlichen Vielheit, was selbstverständlich dem sittlichen Werte seines Verhaltens — trotz Kant — keinen Abbruch tut; auf Gott aber sind solche Motive unübertragbar. Vielmehr: wenn das religiöse Bewußtsein mit seinen Aussagen über Gottes Verhalten Recht hat, so muß dieses als in der Notwendigkeit der Sache selbst, oder, was ganz dasselbe sagt, als in Gottes eignem absoluten Wesen begründet erkennbar und nachweisbar sein. Und ob dies der Fall sei, darauf hat die Theologie als Wissenschaft allein zu sehen. Denn als solche teilt

sie nicht unmittelbar das praktische Interesse des religiösen Bewußtseins an Gottes Verhalten zur Endlichkeit: das Interesse am eignen Geschick. Verkehrt wäre es daher, wenn man die Theologie, weil auch sie sich auf diese Frage einläßt, dem „emotionalen Denken“ verfallen sähe, und ihr damit den wissenschaftlichen Charakter abspräche. Aber da sie die Haltung des religiösen Bewußtseins, weil in der unaufhebbaren Lage des Menschen begründet, an sich als berechtigt anerkennt, gewinnt sie ein wissenschaftliches Interesse an der Sache, und sieht sich zur Beantwortung der Frage verpflichtet, wie weit auch die religiösen Aussagen über Gottes Verhalten zur Endlichkeit, und zwar sogar in ihrer anthropomorphen Gestaltung, im Wesen der Sache begründet seien, d. h. aber, sagten wir, im Wesen Gottes selbst, wie es in ewiger Aktualität ist.

Nun hat schon die philosophische Erwägung, auf Grund von allem dem, woraus sie auf Gottes Immanenz in der Welt schließt, als Tatsache auch ihrerseits festgestellt, daß Gott nicht nur zu sich selbst, sondern auch zu einem Anderen als er selbst ist, in Relation steht; und ferner auch, daß diese, als die des Absoluten, eine Relation ohne jede Schranke ist; und in deutlicher Korrelation dazu gelangt das religiöse Bewußtsein von seinem Gefühl völliger Abhängigkeit aus, zu der entsprechenden Aussage, daß Gott tatsächlich nur zu einem von ihm völlig Abhängigen in Relation steht. Beides vereinigt sich dahin, daß Gott nur zu einem von ihm völlig Abhängigen in der Relation steht, die seinem Wesen allein gemäß ist.

Schon damit ist die in der trinitarischen Spekulation herkömmlich gewordene Folgerung abgeschnitten, daß schon aus Gottes Relation zu sich selbst unmittelbar (als eine „Zeugung“) auch seine Relation zu einem Anderen sich ergebe, das ein ihm völlig gleiches zweites Absolutes (der Homooousios) sei; denn abgesehen davon, daß so die Widersprüche von einem Geschehen oder Werden in Gott, ferner von zwei Absoluten, oder aber von einem „Absoluten“, das von einem Andern seine Existenz habe, gesetzt werden: so würde sich in einer solchen Relation die Absolutheit Gottes auch völlig erschöpfen und an ihrer Selbstverdoppelung auch ihre ewige Schranke finden; daher ja auch die trinitarische Spekulation (und ähnlich auch die analog sein wollende Hegelsche über „den in sich mit sich selbst vermittelnden absoluten Geist“) gar nicht über

das in sich selber kreisende Wesen Gottes hinausführt, vielmehr das Problem, um welches es sich eigentlich handelt, beim „Sohne“ ganz von neuem wieder aufnehmen muß. Dieses Problem aber ist: wie es in Gottes Wesen begründet sei, überhaupt in Relation zu einer Endlichkeit zu stehen, statt einfach in der Autarkie seines in sich vollkommenen Wesens zu verharren? Die meist gegebenen Antworten, es gehöre eben zum Wesen seiner Absolutheit sich auch absolut zu betätigen, oder sich zu offenbaren, oder einen Gegenstand seiner Liebe zu haben, genügen nicht. Die erste wie die zweite widerstreiten der göttlichen Autarkie, denn diese kann irgend welche über sie selbst hinausweisende Bedürfnisse nicht kennen. Die dritte Antwort aber trägt dazu noch den anthropomorphen Charakter der religiösen Aussagen offen an sich. Nicht auf bloße Betätigung überhaupt kann es hier ankommen, noch auf Befriedigung von Wünschen und Bedürfnissen, sondern auf eine Betätigung solcher Art, daß sie einerseits unmittelbarer Ausdruck von Wesen und Berechtigung der göttlichen Autarkie selbst ist, andererseits aber auch nur an Endlichkeit sich vollziehen kann; nur so kann erhellen, daß Gottes Relation zu einer Endlichkeit in seinem eignen Wesen begründet ist und darum auch ein integrierendes Moment seiner aktuellen Vollkommenheit sein muß. Dann aber muß ihr auch eine besondere Bedeutung zukommen, so daß es der Wissenschaft nicht genügen kann, sie bloß als metaphysisches Faktum zu konstatieren, selbst nicht, wenn sie ihren durchaus teleologischen Charakter erkennt, und sie auf „die Verwirklichung des Guten“ gerichtet sein läßt. Denn wozu diese in einer Endlichkeit, wenn sie in Gott selbst schon ewig erreicht ist? Erst wenn es sich um ein teleologisches Geschehen handelt, dessen Hervorrufung einerseits Gottes eigner Vollkommenheit entspricht, andererseits aber nur innerhalb einer Endlichkeit wirklich werden kann, erst dann ist eine Antwort auf diese Frage gefunden. Dann aber muß in Gottes Relation zur Endlichkeit auch ein Verhalten Gottes zu ihr begründet sein, welches dem teleologischen Charakter jener Relation entspricht.

Somit ergibt sich zunächst, daß das religiöse Bewußtsein an und für sich berechtigt ist, überhaupt von einem Verhalten Gottes zur Endlichkeit zu reden; aber die Art, wie es dies, selbst zu Affekten erregt, tut, und dementsprechend auch Gottes Verhalten nach Analogie eines menschlichen Verhaltens bestimmt, das

so wertvoll es ethisch betrachtet ist, psychologisch doch auf Affekt-Erregung beruht, — diese Vorstellungs- und Ausdrucksform muß seitens der Theologie als anthropomorph abgestreift werden.

Gleichwohl sind wir genötigt, um unsererseits das Verhalten Gottes zur Endlichkeit in methodisch richtiger, d. h. von Anschauung ausgehender Weise erfassen zu können, uns an die Erfahrung zu halten, die uns vermöge unserer Selbstanschauung zu Gebote steht.

Sie zeigte uns nun längst, daß die endliche Welt aus einer Vielheit individueller Wesen besteht, die, sich selbst überlassen, auseinanderstreben und entarten würden; daß es daher eine in ihnen wirkende Macht sein muß, welche sie mit einander in Beziehung setzt und sie dadurch nicht bloß erhält, sondern ihnen auch die Höherentwicklung ihrer mitgegebenen Eigenart ermöglicht.

Aber warum existiert diese Vielheit überhaupt? Darauf gewinnen wir eine Antwort erst, wenn wir den Blick auf uns selbst höher richten, und dann auf dasjenige treffen lassen, woraus erst ein Sinn, Zweck und Wert dieser endlichen Vielheitswelt hervorleuchtet; und das ist erst im Normbewußtsein der zu selbstbewußter Geistigkeit gelangten Individuen der Fall. Beschränken wir aber hier unser Selbsterkennen nur wieder auf die Tatsache, daß wir vermöge dieses Normbewußtseins ein Ferment in uns wirksam fühlen, das unsere Entwicklung vorwärts treibt, so gewinnen wir auch so noch keinen Einblick in die innere sachliche Notwendigkeit dieser ganzen individuierten Organisation der Endlichkeit. Dieser erschließt sich uns erst, wenn wir gewahren, daß die göttliche Immanenz sich im menschlichen Normbewußtsein nicht etwa so bekundet, daß sie dessen Entwicklungsziele, unter Beteiligung des menschlichen Bewußtseins als bloßer Begleiterscheinung, selbst verwirklicht, und so durch ein unmittelbar schöpferisches Verhalten ihrerseits auch in einer Endlichkeit zur Vollziehung bringt, was in ihr selbst schon ewig erreicht ist. Dies würde entweder das schon oben berührte unbegreifliche superfluum sein, oder (pantheistisch) als der in der Endlichkeit und ihren Formen vollzogene Realisationsprozeß Gottes selbst betrachtet, dem Wesen des Absoluten widerstreiten. An der ersten Konsequenz scheitert ein für alle Mal die monergistische Heilslehre eines Augustin und Calvin; an der letzteren der pantheistische Monismus.

Vielmehr deutet die imperativische Form unseres Normbewußtseins sowohl darauf hin, daß hier Unendliches und Endliches einander als metaphysisch verschieden gegenüberstehen, als auch darauf, daß die Vollziehung der Imperative gerade von der Seite her erwartet wird, an die sie sich wenden, d. h. also vom Selbstwollen des Endlichen; und zwar nicht weil ein zufälliges und unbegründetes Willkürgebot es so verlangt, sondern weil das eigne Wesen dessen, was realisiert werden soll, es so verlangt, oder weil das Verlangte selbst so beschaffen ist, daß es nur im Selbstwollen des zu seiner Vollziehung Aufgeforderten überhaupt zustandekommen kann. Es handelt sich mit einem Wort um etwas, zu dessen Realisierung das Selbstwollen des Endlichen unerläßlich ist. Und was nur auf diese Weise realisiert werden kann, ist das nach Form und Inhalt normgemäße Erkennen und das nach Form und Inhalt normgemäße Handeln endlicher Geisteswesen. Weit wichtiger aber noch als diese Tatsache ist die andere, daß sowohl das normgemäße Erkennen als auch das normgemäße Handeln einzig und allein durch das Selbstwollen der es vollziehenden Subjekte den eigentümlichen Wert zu gewinnen vermag, um deswillen überhaupt seine Realisierung ein Gegenstand göttlicher Forderung sein kann. Denn dieser Wert wird eben keineswegs schon dadurch konstituiert, daß Wissen und Handeln des Menschen überhaupt normgemäßen Inhalt gewinnen. Vielmehr nur der Umstand, daß dieser Inhalt durch das Selbstwollen und die eigne Aktivität der beteiligten Subjekte erworben wird, gibt ihnen den Wert, der ihnen eigen ist. Weder ein geschenktes richtiges Wissen, noch ein geschenktes richtiges Handeln, — wäre auch beides so überhaupt möglich — hätte den Wert wirklichen Erkennens und wirklicher Sittlichkeit. Auch mitgeteiltes Wissen gewinnt diesen Wert erst durch selbsttätige, also auch selbstgewollte Aneignung des Mitgeteilten seitens des empfangenden Subjektes und nur dessen eignes richtiges Erkennen besitzt vollends ursprünglich den Wert wirklichen Erkennens, wie sein Ergebnis den des „geistigen Eigentums“. Und über das bloße Bewirktsein durch glückliche Veranlagung gelangt auch das richtige Handeln nur hinaus, wenn ihm durch das eigne Wollen des Subjekts Wesen und Wert des allein so zu nennenden „sittlichen“ Handelns zugeführt wird. Diesen Werten aber weist unser Normbewußtsein auf seiner

Wertskala den obersten Rang an, und von ihnen wieder dem „Sittlichen“ den höchsten. Um dieser Werte, und schließlich um dieses höchsten Wertes willen ist überhaupt die ganze Endlichkeit da, und muß sie da sein. Und zwar ist es die schlechthin individuierte Endlichkeit, in der diese Geisteswerte allein entstehen können. Sie aber entstehen zu lassen, muß eben um ihres Wertes willen, auch im Wesen des Absoluten gelegen sein, und deshalb muß auch ein entsprechendes Verhalten Gottes zur Endlichkeit schon durch seine aktuelle Vollkommenheit gefordert sein.

Dieses Verhalten aber besteht darin, daß Gott einerseits die Endlichkeit als schlechthin individuierte setzt und durch seine Immanenz in ihr zunächst die allgemeine Wechselwirkung der individuellen Seinselemente herbeiführt und so gestaltet, daß eine Entwicklung zu selbstbewußter Geistigkeit in ihnen allen sich anbahnt und in einem entsprechenden Stadium dieses Ziel auch erreicht; daß er andererseits in den Individuen dieser Entwicklungsstufe das psychisch möglich gewordene bewußte Selbstwollen, um der an seiner Entfaltung hängenden Werte willen auch zu voller Aktualität gelangen läßt, zugleich aber durch das Normbewußtsein ihm absolute Ziele setzt; endlich aber daß er, vermöge seiner die Welt durchwaltenden Immanenz beständig die Kollisionen zum Ausgleich bringt, in welche das endliche Selbstwollen bei seinem Eingreifen in die allgemeine Wechselwirkung der endlichen Seinselemente gerät und geraten soll, um im Kampfe mit ihnen sich im Dienst am Ganzen selbst zu entfalten und zu bewähren.

Durch jenes ausgleichende Wirken der göttlichen Immanenz aber werden die so entstehenden höchsten Geisteswerte wirklichen Erkennens und sittlichen Wollens einerseits vor Aufreibung in der Ungenüge eines stets nur relativen äußeren Erfolgs geschützt, und vielmehr mit diesem Erfolg der weltlichen Gesamtentwicklung eingeordnet, und zwar gerade als deren stärkste Fermente und höchste Ergebnisse zugleich; andererseits wird aber auch diese Gesamtentwicklung aus allen Störungen, wie sie vom partikulären Selbstwollen der in Entwicklung begriffenen Einzelemente untrennbar sind, stets restituiert, und damit auch die fortgehende Entstehung jener Geisteswerte in ihrem Verlaufe sichergestellt.

Kollisionen aber begegnet das Selbstwollen der Individuen, in denen es möglich geworden ist, sowohl in ihrem eignen Wesen,

als auch in demjenigen aller Seinselemente, mit denen sie in Wechselwirkung stehen oder treten. Daher ist auch die über allem Selbstwollen der Individuen waltende ewig kompensierende Ausgleichung dieser Kollisionen sowohl innerhalb der einzelnen Seinselemente als unter ihnen wirksam; aber indem sie durch Gottes allgegenwärtige Immanenz, d. h. durch seine die Endlichkeit stetig erfüllende Selbstmitteilung erfolgt, hebt sie das endliche Selbstwollen nicht etwa auf, sondern hat gerade sein Entstehen und seine sichere Entfaltung zu ihrem intendierten Hauptergebnis. Denn im Vollzuge dieses Selbstwollens endlicher Wesen ist das **Wollen** und **Können** wohl zu unterscheiden, ja sogar innerhalb des Wollens selbst das **Wollen** und **Wollenkönnen**; d. h. der Geistesakt der Anerkennung und Selbsterfassung der vom Normbewußtsein gestellten Aufgaben, um dessen Herbeiführung und Wirklichwerden im endlichen Subjekt sich alles dreht; dieser Geistesakt an sich selbst ist zu unterscheiden sowohl von dem Grade seiner eignen Energie und Tenazität, als auch von dem Grade des materialen Gelingens der Aufgabenlösung. Nur jenem Geistesakte selbst kommt der absolute Wert zu, auf dessen Entstehen im erschaffenen Geisteswesen Gottes Verhalten zur Endlichkeit in erster Linie gerichtet ist, während das **Können**, welches diesem Wollen entsprechen soll, einer gleichfalls gottgeleiteten Entwicklung unterliegt. Dabei ist aber klar, daß dasjenige, dessen Können so entwickelt wird, nämlich eben das **Wollen** des Menschen auch wirklich Dasein, d. h. entstanden und in Wirksamkeit getreten sein muß. In dem Dienst am Ganzen, den es durch Erfüllung der ihm gestellten konkreten Aufgaben leisten soll und leisten will, erfährt dies Wollen dann sowohl seine eigne Erhaltung und Kräftigung, mithin die Sicherstellung seines eigenen Wertes, als auch ein zunehmendes Gelingen normgemäßer Einwirkung auf die Weltentwicklung; in deren Verlauf dann freilich auch die normwidrigen Wirkungen seiner zunächst bestehenden Entwicklungsunreife und endlichen Relativität ihre teleologische Verwertung finden.

Wenn aber Erzielung und Entwicklung solchen endlichen Selbstwollens durch ein entsprechendes Verhalten Gottes zur Endlichkeit bedingt ist, so liegt, wie immer bei teleologischer Wechselbeziehung zwischen Ursache und Wirkung, der Einwurf nahe, daß andererseits auch Gottes Verhalten zur Endlichkeit durch jenes

intendierte Ergebnis als durch einen außer ihm liegenden Zweck bedingt erscheine, was der Unbedingtheit seines Wesens widerstreite. Allein dieser Konflikt findet seine Auflösung darin, daß im endlichen Selbstwollen des Normgemäßen eben das eigentümliche Wesen originalen Erkennens und sittlichen Handelns, d. h. aber ein absoluter Wert entsteht, dessen Nichtentstehen Gottes eigenem vollkommenen Wesen widerstreiten würde, dessen Ermöglichung daher kein äußerer, Gottes eigenem Wesen fremder Zweck, sondern in seinem Wesen selbst begründet ist. Daß aber damit auch die Endlichkeit, unter deren Wesensbedingungen jeñer Wert allein entstehen kann, ebenfalls zum integrierenden Moment von Gottes eigenem Wesen erhoben werde, wie es der Pantheismus verlangt, ergibt sich nicht. Denn gerade durch diejenigen ihrer Eigentümlichkeiten, welche die Hemmungen begründen, an welchen der geistige und sittliche Wert des endlichen Selbstwollens des Normgemäßen entsteht und erstarkt, ist und bleibt die Endlichkeit von Gottes Wesen metaphysisch verschieden, und verlangt sie seine Immanenz zur steten Ausgleichung der ihr anhaftenden Unvollkommenheit. Wenn die Hegelsche „Dialektik“ endlos in dem Widerspruche kreist, daß diese Unvollkommenheit oder das „Anderssein“ Gottes „an sich zugleich“ sein eignes Wesen und dessen Vollkommenheit „sei“, so legen wir unsrerseits beides logisch sauber dahin auseinander, daß das an sich unvollkommene Wesen der endlichen Vielheit einerseits, als unentbehrlich für das Entstehen absoluter Geisteswerte von Gott gesetzt, andererseits aber durch seine darin wirksame Immanenz zum einheitlichen Universum erhoben werde, dem so in der, Gottes eigener Vollkommenheit entsprechenden Weise seine Existenzfähigkeit im Dienste höchster göttlicher Zwecke erhalten bleibt. Von seiner Einbeziehung in Gottes Wesen aber, oder von seiner pantheistischen Identifizierung mit Gott, oder auch nur mit „Momenten“ des eignen Wesens Gottes, kurz von Aufhebung seiner kreatürlichen Abhängigkeit und seiner Unterschiedenheit von Gott ist keine Rede.

Es darf behauptet werden, daß auf diese Weise ein Begriff von Gottes Verhalten zur Endlichkeit wissenschaftlich möglich wird, der weit über allen Anthropomorphismus hinausführt, und zwar sowohl über den, in welchen die Identifizierung von unendlichem und endlichem Geist aufs grellste zurückfällt, als auch über denjenigen, welcher dem religiösen Bewußtsein eigen ist. Zwar

läßt auch obige Darstellung in ihrer analysierenden Art zu wünschen übrig, wenn sie Vorbereitung, Entstehenlassen, Sichentfaltenlassen, Bewahrung und Sicherung endlichen Selbstwollens, wie andererseits auch Sicherung des Universums gegen die von jenem ihm drohenden Störungen als verschiedene Akte Gottes in Betätigung seines Verhaltens zur Endlichkeit erscheinen läßt, und so der im Begriff des „Unbedingten“ geforderten Unveränderlichkeit Gottes widerstreitet. Doch bedarf es wohl nur der Erinnerung daran, daß unser Erkennen durch die Verschiedenheit unserer Erkenntnis-mittel gegenüber jedem, sogar jedem endlichen, Objekt zu solcher Auseinanderlegung genötigt ist, ohne damit die dem Objekt eigene (oder, bei Erscheinungsgegenständen, ihm von uns verliehene) Einheitlichkeit aufzuheben. Und so widerstreitet auch obige Analyse der höheren Forderung von Gottes Unveränderlichkeit durchaus nicht, kann vielmehr ohne weiteres durch eine, freilich dunklere, Synthese ersetzt werden, indem wir einfach sagen, daß Gott in seinem Verhalten zur Endlichkeit sich in einer seiner Vollkommenheit und Unveränderlichkeit entsprechenden Weise als die absolut einheitliche Entelechie der Welt bekundet.

3. Belanglose Differenzen von Religion und Theologie. Mit der Festlegung dieser Bestimmung hat die Theologie einen wissenschaftlichen Rahmen oder Grundriß gewonnen, auf welchen sie stets zurückgreifen kann, wenn es ihr obliegt, die Aussagen des christlich-religiösen Bewußtseins „wissenschaftlich auszugestalten“, oder die anthropomorphen Formen, in welchen die christlich-religiöse Welt- und Heilsanschauung sich über Gottes schöpferisches und erlösendes Verhalten zur Welt ausspricht, auf ihren letzten Grundstock metaphysischer Wahrheit zurückzuführen. Wir haben daher hier der Lösung aller der Dogmatik noch obliegenden Aufgaben im weitesten Sinne vorgearbeitet, und dürfen im Folgenden die Früchte dieser Arbeit stets wieder verwerten. So wird sich die bisherige Ausführlichkeit durch später mögliche Kürze der Erörterung lohnen, und dadurch die Darlegung des Zusammentreffens von normativer Religion und richtig orientierter Wissenschaft in der Einheitlichkeit menschlichen Bewußtseins, an Bündigkeit und Klarheit gewinnen. Diese Sachlage stets von neuem zu bewähren müssen wir und können wir getrost all unseren kommenden Erörterungen überlassen.

Dagegen wird sich allerdings auch die Verschiedenheit beider Betätigungsweisen des menschlichen Bewußtseins immer aufs neue bemerkbar machen, d. h. es wird sich der Unterschied zwischen den religiösen und den wissenschaftlichen — auch theologisch-wissenschaftlichen — Aussagen über Gottes Wesen und sein Verhalten zu Welt und Menschheit als untilgbar erweisen. Und darauf, daß dieser Unterschied, am Maßstab der Wissenschaft beurteilt, ein Reinheits-Unterschied sei, haben wir schon oben hingewiesen. Aber nachdem wir die Einsicht gewonnen haben, daß beiderseits eine und dieselbe Grundwahrheit ausgedrückt wird, darf dieser Unterschied als sachlich belanglos bezeichnet werden. Und daraus ergeben sich für das Verhalten der Dogmatik bei der Lösung aller ihr noch obliegenden Aufgaben, wichtige, aber diese Lösung glücklicherweise auch durchweg erleichternde, weil sie von völlig aussichtslosen Bemühungen entlastende Regeln.

Das religiöse Bewußtsein, und zwar auch das im wissenschaftlichen, der Überlieferung frei gegenüberstehenden Theologen selbst in voller Aktualität lebendige religiöse Bewußtsein, wird von und zu Gott immer anders reden als die Theologie; und diese wird es darin auch unweigerlich gewähren lassen müssen. Die Gründe dafür liegen, wie wir schon oben ausführten, im Wesen des Menschen. Hier sei nur nochmals kurz auf die Umstände hingewiesen, welche die Unabänderlichkeit dieser Sachlage besonders deutlich beleuchten.

Zunächst und vor allem bleibt das religiöse Bewußtsein in seiner menschlichen Bestimmtheit schlechterdings gebunden an das Vorstellungsleben in den Formen des sinnlichen Empfindens und raumzeitlichen Anschauens. Es hiervon in seiner Selbstbeziehung auf Gott zu lösen, kann und wird nie gelingen, und religiöse Dichtung und Rede, vollends aber die Sprache des Gebets auf wissenschaftlich korrekte Ausdrucksweise zurückzwingen zu wollen, wird immer als abgeschmackt und unnatürlich erscheinen. Aber die Theologie als Wissenschaft ist selbstverständlich verpflichtet, sich von jenen Vorstellungsformen zu lösen, und daraus ergibt sich für sie die Regel: einerseits ihnen nicht, in weichlicher Hingabe an sie, die Reinheit und Strenge wissenschaftlichen Denkens preiszugeben, anderseits aber allen Bemühungen zu entsagen, welche unter dogmatistisch-unkritischer Anerkennung metaphysischer Berechtigung jener sinnlichen Vorstellungsformen, darauf ausgehen, die

von ihnen erfüllten religiösen Aussagen über Gott mit dem Begriff des Absoluten zum Ausgleich bringen zu wollen; unabsehbare, falsch-dialektische Künsteleien, von denen die Dogmatik bisher voll war, kommen damit in Wegfall.

Ferner aber ist es dem religiösen Bewußtsein auch eigen, den Unterschied zwischen der Relation Gottes zur Endlichkeit und allen Relationen, in denen das Endliche steht, immer wieder aus den Augen zu verlieren. So überzeugt es kraft seines A. G.'s im Prinzip davon ist und sein muß, daß Gott an der Endlichkeit keine Schranke haben kann, so wenig ist es imstande, diesen Gesichtspunkt in seiner praktischen Vollziehung festzuhalten und durchzuführen; trotz seines grundsätzlichen Vertrauens auf Gottes unbeschränkte Allmacht, verfällt es in seiner Vorstellungsweise doch immer wieder der Neigung, seine eigene Lage, in all seinen Relationen Schranken und Widerstände überwinden zu müssen, auch auf Gott zu übertragen und namentlich in seiner Gebetsrede — oft sehr naiv — Gott zu entsprechender Betätigung aufzurufen. Auch hier hat die Theologie Unvermeidlichkeit und sachliche Berechtigung wohl zu unterscheiden, und damit ergibt sich für sie die weitere Regel, alle Bemühungen abzutun, solche Vorstellungs- und Ausdrucksweisen als doch vereinbar mit dem Begriff des Absoluten erweisen zu wollen. Allerdings aber besteht hier die Möglichkeit, das religiöse Bewußtsein, unter Berufung auf sein eignes A. G., bis zu einem gewissen Grade zu erziehen und zu disziplinieren, namentlich seine Gebetspraxis von der sie weitgehend durchziehenden Unziemlichkeit zu befreien, Gott allerlei Vorschriften, Hinweisungen, Ratschläge und Ermunterungen zukommen zu lassen. Es reagiert, wo es gesund ist, ja auch selbst gegen jedes, die Gottheit entwürdigende Herabziehen derselben in die Gegensätze der Endlichkeit, und wenn katholischer Heiligendienst und pietistische Christolatrie in dem Dilemma zwischen der Scheu vor Gottes erhabener Majestät und der religiösen Neigung zu seiner Anthropomorphisierung einen Ausweg gesucht haben, der in Kreaturvergötterung zurückführte, so soll das evangelische Privilegium „des freien Zutritts zu Gott selbst“ (Joh. 16, 26.27) um so mehr durch keusche Ehrfurcht vor dem Unendlichen gegen jede Entartung in anmaßende Zudringlichkeit und träge Bittseligkeit geschützt bleiben; nach christlicher Anschauung überhaupt vor allem gerichtet bleiben auf das Eine was not ist: die Geistesgabe des religiös-sittlichen Heils. Auch

hierbei wird zwar das religiöse Bewußtsein immer seiner Eigenart gemäß sich verhalten, und gewiß ist es falsch, die Religion intellektualistisch theologisieren zu wollen; aber ebenso falsch ist es auch, die Theologie durch einseitige Religionisierung ihrer wissenschaftlichen Natur zu entfremden. Der Religion läßt sie ihre Art und Weise der Betätigung grade in klarer wissenschaftlicher Erkenntnis ihrer sinnlichen und „emotionalen“ Bedingtheit, deren Unaufhebbarkeit sie anerkennt, und die sie schon t, ohne sich selbst ihr zu unterwerfen.

4. Die Einzelprobleme bezüglich des wissenschaftlich-theologischen Gottesbegriffs. Die Lösung des Hauptproblems, welches sich der wissenschaftlich-theologischen Erwägung des Gottesbegriffs stellt, wie wir sie oben versucht haben, enthält aber nur die „Vorbereitung“ für die spezielle Durcharbeitung dieses Gottesbegriffes, denn aus den christlich-religiösen Aussagen ergeben sich der Theologie sofort zahlreiche weitere Probleme, welche ihr sowohl durch die unvermittelte Mannigfaltigkeit als auch durch die anthropomorphe Unreinheit dieser Aussagen gestellt werden; ferner aber auch dadurch, daß diese Aussagen bei ihrer Zurückführung auf einen wissenschaftlich gereinigten und geeinten Gottesbegriff, diesem zugleich Elemente religiöser Erfahrung zuführen, die sich auch wissenschaftlich als berechtigt erweisen müssen und dann geeignet sind, die Abstraktheit des philosophischen Gottesbegriffs in der dem theologischen Gottesbegriff gebührenden Weise religiös zu beleben und zu bereichern. Beide theologische Obliegenheiten aber verleihen diesen Einzelproblemen auch besondere Schwierigkeiten. Dieselben verstärken sich in demselben Grade, in welchem die religiösen Aussagen reicher, spezieller und — einem ganz begreiflichen psychologischen Gesetz gemäß — auch zuverlässlicher werden.

Schon die ersten grundlegenden Aussagen über Gott als allmächtiges und teleologisch wirksames Prinzip der Weltentwicklung enthalten so ein ganzes Nest von Problemen. Noch mehr sind dann die Hauptaussagen des sittlich-religiösen Bewußtseins über Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit voller Rätselfragen, wenn es gilt, sie unter sich wie mit dem Begriff der Absolutheit Gottes in Einklang zu bringen oder zu erhalten. Vollends endlich sind die spezifischen Aussagen des christlichen Heilsbewußtseins über das Verhältnis von göttlicher Gerechtigkeit und göttlicher Gnade zu

einander, und schließlich sowohl die über „göttliche Gnade“ und „göttliche Liebe“ überhaupt, als auch wiederum über deren Verhältnis zu einander Gegenstände sorgfältig zu erwägender Fragen. Eine derartige Durcharbeitung des theologischen Gottesbegriffs aber leistet seit Alters die Dogmatik in ihrer Lehre von den göttlichen Eigenschaften.

5. Der Gottesbegriff der altorthodoxen Dogmatik¹⁾. Schon mehrfach sind wir in unseren Erörterungen zum Gottesbegriff der altorthodoxen Dogmatik begegnet, sowohl hinsichtlich ihrer Stellung zu den Gottesbeweisen, als auch hinsichtlich ihrer Lage gegenüber den Schwierigkeiten, mit denen die kirchliche Theologie überhaupt bei der Feststellung ihres Gottesbegriffs zu kämpfen hatte. Handelt es sich jetzt um das von der altorthodoxen Theologie in dieser Beziehung gewonnene Resultat, so ist selbstverständlich die ungemeine Sorgfalt und Exaktheit anzuerkennen, mit welcher sie auf Seiten beider protestantischen Konfessionen wie überall so auch hier gearbeitet hat. Gleichwohl zeigt ihr Vorgehen und sein Ergebnis, der damaligen Lage der Theologie entsprechend, angesichts der Forderungen, denen wir heute gerecht werden zu müssen glauben, gewisse Mängel, über welche Klarheit gewonnen werden muß.

Die Dogmatiker beider Konfessionen unterscheiden sehr streng zwischen einer „*cognitio Dei naturalis*“ und einer „*cognitio Dei revelata*“. (H.: *De Deo Quaestio 4*. M.: *De Dei natura et attributis I: cognitio imperfecta ex libro naturae . . . vel perfectior ex utroque volumine naturae et scripturae*.) Die erstere derselben aber unterliegt bei ihnen als diejenige, welche nur dem gefallenem Menschen noch übrig geblieben sei, von vornherein einer abschätzigen Beurteilung (H.: *Qu. 5. Qu. 8*. M.: *I*); gleichwohl aber bemühen sich diese Dogmatiker sehr entschieden, den Forderungen, welche sie an unser Denken stellt, zu genügen (H.: *Qu. 5—7*, M.: *II*) und das mit Recht; denn unzweifelhaft enthält sie eben das, was wir den wissenschaftlich-philosophischen Gottesbegriff nennen. Aber sie enthält nach ihnen nicht ihn allein, sondern zugleich diejenigen Bestimmungen, die dem unmittelbaren religiösen und religiös-sittlichen Bewußtsein des vom Christentum noch unberührten Menschen als selbstverständlich erscheinen (H.:

¹⁾ Als Repräsentanten derselben stehen uns zu Gebote Hollaz (s. o. S. 24) luth.; Maresius (*Systema theologicum Groningae 1673*) ref., im Folgenden zitiert als H. und M.

Qu. 5. M.: I). Daher lassen die alten Dogmatiker an der *cognitio Dei naturalis* sowohl eine „*cognitio insita*“ als eine „*cognitio acquisita*“ beteiligt sein (H.: Qu. 5. M.: I), von denen die erstere nur auf der unmittelbaren inneren Erfahrung, besonders den Gewissensvorgängen beruhen, die *cognitio acquisita* aber aus einer „diskursiven“ Erwägung der allmählich „erworbenen“ inneren wie äußeren Erfahrungen hervorgehen soll.

Während also wir die philosophische Gotteserkenntnis von den Aussagen des religiösen Bewußtseins noch ganz absehen und allein der wissenschaftlichen Methode folgen lassen, und andererseits das unmittelbare Sichaussprechen des religiösen Bewußtseins über alle seine inneren und äußeren Erfahrungen ebenfalls für sich beobachten, um dann die kritisch als berechtigt erkannten Ergebnisse beider Erkenntniswege im wissenschaftlich-theologischen Gottesbegriff zu vereinigen, lassen die alten Dogmatiker beide Erkenntnisweisen in der *cognitio naturalis* direkt zusammenwirken (H.: Qu. 5—7. M.: II), und die Folge davon ist, daß dieselben sich unklar miteinander mischen, so daß nicht etwa ihre kritisch gesichteten Ergebnisse einander ergänzen, sondern ihre beiderseits ungenügend geläuterten Elemente sich gegenseitig beeinträchtigen.

Wir ordnen ferner auch die Aussagen des christlich-religiösen Bewußtseins dem religiösen Erkenntniswege zu, sehen diesen unter der Einwirkung des normativ gestalteten A.G.'s seine Vollendung finden und ein auch der Wissenschaft als berechtigt einleuchtendes Ziel erreichen, während die alten Dogmatiker die in der *cognitio naturalis* mitwirksame religiöse Gotteserkenntnis von der „allein wahren“ *cognitio revelata* schroff isolieren. (H.: Qu. 5, S. 193; Qu. 10. M.: I, K., beide unter Berufung auf 1. Kor. 2, 14). Daher denn auch ihr Urteil über die *cognitio naturalis* überhaupt dahin ausfällt, daß sie unzureichend sei (H.: *quodantenus, quodammodo, rudera, reliquiae imaginis divinae* Qu. 5 u. 8. M.: I *cognitio imperfecta*); und ein Zeugnis, daß sie diesen Eindruck von ihr nicht nur in religiöser, sondern auch in wissenschaftlicher Beziehung empfangen, liegt darin, daß sie es durch diese Beschaffenheit der *cognitio naturalis* unmöglich gemacht sehen, zu einer eigentlichen und korrekten Definition von Gottes Wesen zu gelangen (H.: Qu. 16. M.: II). Wenn sie aber dafür den Sündenfall verantwortlich machen (s. o.), so beweist dies, daß sie

die wirklichen Gründe dieser doch auch von ihnen empfundenen Ungenüge nicht durchschauen.

Diese Gründe liegen aber eben einfach darin, daß in ihrer *cognitio naturalis* ganz unbefangen mit und nebeneinander Bestimmungen auftreten, in deren Vereinigung das wissenschaftliche Denken eine schwer zu lösende Aufgabe erblickt. Vor allem, daß mit der *essentia Dei* als deren Momente sofort auch die *existentia Dei* und die *spiritualitas infinita* (d. h. die absolute Persönlichkeit) gegeben seien, ist ihnen ganz selbstverständlich (H.: Qu. 12. M.: III), und darin können wir nur ein Zeichen sehen, daß in ihrer *cognitio naturalis* ihr eigenes religiöses Bewußtsein entscheidend und zuversichtlich mitwirksam ist. Daneben wissen sie freilich, bezüglich der Existenz Gottes, die Schwierigkeiten zu würdigen, welche der apologetischen Theologie gegenüber den Ungläubigen die Gottesbeweise machen (H.: Qu. 13, der nur den Schriftbeweis anerkennt. M.: III, der letzteren jedenfalls für sicherer hält). Aber der im ontologischen Argument liegenden Schwierigkeit werden sie sich nicht bewußt, und noch viel weniger ist dies der Fall bezüglich des Begriffs der „göttlichen Persönlichkeit“ und dessen Vereinbarkeit mit den so entschieden betonten und festgehaltenen philosophischen Bestimmungen der *independentia* und *infinitas Dei* (H.: Qu. 16. M.: II, IV, wobei es freilich beiden vor allem um die Drei-Persönlichkeit zu tun ist). Und ähnlich verhält es sich auch mit den Aussagen religiös-sittlichen Inhalts über Gottes Wesen: sie werden ohne weiteres aus dem menschlichen Normbewußtsein erhoben, und zwar sowohl nach der *cognitio insita* als der *cognitio acquisita* (H.: Qu. 6. M.: ist hier indes zurückhaltender, s. II, b).

Die Widersprüche, die sich dabei einstellen und das Denken unbefriedigt lassen, sind also der wahre Grund davon, daß diese Dogmatiker die *cognitio naturalis* so gering schätzen. Weshalb aber diese Widersprüche eintreten, das wird ihnen nicht klar; denn weder erkennen sie die Quelle derselben, noch den Grund der Unanschaulichkeit, der das Wesen Gottes durch sie für uns verfällt — liegt ihnen doch der Gedanke an die Irrealität von Raum und Zeit ebenso fern, wie der an die psychologischen und sittlichen Bedingungen der Persönlichkeits-Entstehung, wie diese in unserem Selbsterleben allein gegeben ist.

Gleichwohl haben sie sich für die Unmöglichkeit einer Definition Gottes auch auf sachliche Gründe berufen, nämlich auf die vermeintliche Unmöglichkeit, Gott einem Genusbegriff ein- und „unterzuordnen“ und ihn aus *genus* und *differentia specifica* „zusammengesetzt“ sein zu lassen (H.: Qu. 16. M.: II); daneben auch auf die fragmentarische Beschaffenheit der Erkenntnisse, welche uns nach dem Fall verblieben, oder durch neue Lehroffenbarung zugeflossen seien (H.: Qu. 8. Qu. 10. M.: II). Was das Erstere betrifft, so liegt wohl noch die Vorstellung von Realitäten, welche den Begriffen entsprechen, und denen Gott nicht untergeordnet werden dürfe, im Hintergrunde. Sie wollen sich daher mit einer bloßen *descriptio Dei* begnügen, besonders die reformierten. Doch lassen sie eine *definitio imperfecta* zu, wonach Gott ist „*essentia spiritualis independens*“ (*ibid.*). Was aber den zweiten Umstand betrifft, so erkennen damit diese Dogmatiker an, daß es ihrem Gottesbegriff an der erforderlichen Einheit gebricht. Und obwohl H. sich Qu. 19 getraut, aus dem einzigen Attribut der *independentia* alle übrigen abzuleiten, so fallen doch seine zu Qu. 10 und Qu. 12 gegebenen Aufschlüsse über den Inhalt der *notitia Dei revelata* wenig einheitlich aus, wenn sie gleich (nach Qu. 13) über die *notitia naturalis confusa debilis et languida* ergänzend hinausgehen; sie betreffen „1. *existentiam Dei*; 2. *essentiam et attributa Dei*; 3. *personas divinas*; 4. *actiones et opera divina*“. Augenscheinlich spiegelt dieser Gottesbegriff die unvermittelte Mannigfaltigkeit der Aussagen des christlichen resp. kirchlichen Bewußtseins über Gottes Wesen wieder. Und dieser Eindruck wird durch jenes ergänzende Hinzutreten der *notitia revelata* zur ungenügenden *notitia naturalis* nur verstärkt. Denn die neue Lehroffenbarung bereichert die *cognitio Dei naturalis* nicht von innen heraus, sondern fügt ihr nur äußerlich rein übernatürlich geartete Mitteilungen hinzu. Und da dieselben gerade das Verhalten Gottes zu Welt und Menschheit betreffen, so ist klar, daß die *cognitio revelata* durch ihr rein äußerliches Hinzutreten eine Einsicht darüber, wie dies erlösende Verhalten Gottes schon in seinem Wesen liege, nicht gewährt. Sollte man demgegenüber etwa auf den Beitrag hinweisen wollen, den gerade in dieser Beziehung die Trinitätslehre zu leisten imstande sei, sofern sie das erlösende Prinzip als im Wesen der Gottheit mitgesetzt aufweise, so vollzieht sich gerade der Hinzutritt dieser Lehre zu den übrigen Bestimmungen des

Gottesbegriffs bei den altprotestantischen Dogmatikern in so äußerlicher Weise, und ist bei ihnen insbesondere das Verhältnis der Trinität zum Begriff des Absoluten ein so unklares und nur der Autorität der Tradition verdanktes, daß dadurch das Urteil, es fehle der Gotteslehre der orthodoxen Dogmatik an der wissenschaftlich erforderlichen inneren Einheit wiederum nicht aufgehoben, sondern nur bestätigt erscheinen kann (H.: Qu. 10. Qu. 12. Qu. 16, S. 230. M.: II. IV: Die *essentia Dei* nicht Person, sondern drei Personen in der *essentia Dei*). Sie besteht vielmehr aus heterogenen Elementen, verzichtet aber auf eine wirklich innerliche Vermittlung der in den unmittelbaren christlich-religiösen Aussagen über Gott vertretenen Mannigfaltigkeit.

Die orthodoxe Dogmatik unterliegt daher den Schwierigkeiten, denen die kirchliche Theologie überhaupt, wie wir sahen, bei der Durcharbeitung des Gottesbegriffs begegnete, in besonderem Grade, sowohl denen, welche der Lehroffenbarungsbegriff bezüglich der biblischen und kirchlichen Aussagen, als denen, welche die ungenügende Gestaltung des herangezogenen philosophischen Gottesbegriffs herbeiführte. Und all dieses wird dann durch die Art, wie diese Dogmatik ihren Gottesbegriff in ihrer Lehre von den göttlichen Eigenschaften näher zu bestimmen sucht, deutlichst bestätigt, wenn auch zunächst einige relativ richtige Züge in derselben von uns anzuerkennen sind.

B. Gottes Eigenschaften.

§ 27. Die Nähergestaltung des theologischen Gottesbegriffs hat in wissenschaftlicher Ausgestaltung der christlich-religiösen Aussagen über Gottes „Eigenschaften“ zu erfolgen, deren Unterscheidung voneinander, dem einheitlichen Wesen Gottes gegenüber zwar, wie schon die orthodoxe Dogmatik sah, nur erkenntnistheoretisch zu rechtfertigen ist, wobei jedoch der wissenschaftliche Wert des in ihnen gewonnenen Ausdrucks für Gottes Wesen nicht etwa dadurch abgeschwächt wird, daß in ihnen „nur Relationen“ Gottes zur Welt und zum Menschen erkannt werden, da gerade in und aus diesen Relationen Gottes auch sein Wesen direkt oder indirekt für uns erkennbar wird.

1. Die wissenschaftliche Berechtigung der Eigenschaftslehre. Nachdem sich die Gewinnung einer wissenschaftlich begründeten Erfassung von Gottes einheitlichem Wesen überhaupt, durch die gemeinsame Arbeit von Philosophie und Theologie, als möglich erwiesen hat, ergibt sich behufs theologisch-wissenschaftlicher Ausgestaltung der dem christlich-religiösen Bewußtsein fortgesetzt entfließenden Aussagen über Gott, noch ein näheres Eintreten auf ihren Inhalt als notwendig, sofern in ihnen die Unterscheidung einer ganzen Reihe von „Eigenschaften“ Gottes hervortritt.

Diesem Verhalten des religiösen Bewußtseins gegenüber erhob sich freilich für die Theologie von jeher sofort die Frage, ob der Begriff einer Mehrzahl verschiedener göttlicher „Eigenschaften“ überhaupt wissenschaftlich zulässig sei. Die Erörterung dieser Frage kann um so kürzer ausfallen, als wir behufs ihrer Entscheidung von der überwiegenden Gepflogenheit der Theologie, insbesondere auch der altprotestantischen orthodoxen Theologie gar nicht abzuweichen brauchen. Die Frage ist — um es nur dem neueren Sprachgebrauch gemäß auszudrücken — seit Alters erkenntnistheoretisch ebenso entschieden bejaht als metaphysisch verneint worden. Ersteres ist z. B. auch der Fall, wenn unter den orthodoxen Dogmatikern die Lutheraner sich vorwiegend dahin äußern, daß in Gott eine Mehrzahl von Eigenschaften weder realiter noch auch bloß nominaliter, sondern „formaliter“ zu unterscheiden sei, d. h. vermöge einer in unserer Auffassungsart von Gottes Wesen liegenden, für uns daher zwingenden Notwendigkeit (H.: Qu. 21). Das zweite ist der Fall, wenn sie ebenso entschieden darauf bestehen, daß Gottes Eigenschaften weder von Gottes Wesen noch unter sich verschieden seien, da Gott nicht zusammengesetzt sein kann (H.: Qu. 22. M.: XI). Obwohl aber so ihre Unterscheidung für uns nur dadurch notwendig wird, daß wir außerstande sind, die Fülle des wirklichen Wesens Gottes anders als in Einzelbegriffen und sukzessive zu erfassen (M.: XIV), so erfassen wir in den einzelnen Eigenschaftsbegriffen doch auch Gottes Wesen selbst, gerade weil seine attributa mit seiner essentia identisch sind. Daher Hollaz (Qu. 23): „Attributa divina ab essentia divina et a se invicem, distinguuntur non nominaliter, neque realiter, sed formaliter secundum nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento“; dies letztere noch

deutlicher bei den Reformierten: Maresius (XI) „ratione tantum, quia, etsi haec distinctio nonsit ex parte rei, habet tamen suum fundamentum in re, nempe in effectis et objectis Dei.“

Stellt hiernach Gottes Wesen sich uns in einer Reihe verschiedener Eigenschaften dar, weil das Wesen der Kreatur überhaupt es so fordert, so gehört zu letzteren eben auch der Mensch mit der Eigenart seiner geistigen Organisation. Daher machte sich schon bei der primitivsten, spontan sich vollziehenden Gestaltung der Gottesvorstellung der Einfluß jener Dreiteilung der psychischen Funktionsweisen geltend, welche wir schon öfter als Folge der Tatsache erkannt haben, daß, wie jedes Einzelelement der weltlichen Vielheit, so auch das menschliche Ich, in drei verschiedenen Relationen steht. Diese Differenzierung seiner geistigen Funktionsweisen hat der Mensch von jeher auch auf seine Gottheiten übertragen: das Unterscheiden zwischen einem in sich verschlossenen Innenleben, einem Wissen und einem Wirken der Gottheit ist der religiösen Gottesvorstellung immer eigen gewesen und geblieben; nur hat sich diese Dreiheit im Laufe der steigenden religiösen Entwicklung mit immer bedeutenderem Inhalt erfüllt, bis hinauf zu den von uns für unsere dogmatische Erörterung von Gottes Wesen an die Spitze gestellten christlich-religiösen Aussagen (§ 15—17). Ihr Inhalt ist es, den nunmehr die Eigenschaftslehre wissenschaftlich auszugestalten hat.

Sind aber deren Unterscheidungen begründet in den vom vorstellenden Menschen in sich selbst bemerkten Unterschieden seiner Geistesbetätigungen, offenbar anthropomorpher Art, so trägt doch schon das zur Reife gelangte religiöse Vorstellen und vollends das wissenschaftlich-theologische Denken demgegenüber ein Korrektiv in sich; denn immer wollen doch beide als das in allen ihren Teilauffassungen von Gottes Wesen stets identisch Wiederkehrende das schlechthin Unbedingte zum Ausdruck gebracht sehen. Auch die altorthodoxe Dogmatik erweist sich als dieser Notwendigkeit durchaus bewußt. Daher Hollaz (Qu. 19) den Begriff der göttlichen independentia, Maresius den der göttlichen simplicitas () der Eigenschaftslehre zugrunde legt; nur fragt sich, wie weit dies auch im einzelnen durchgeführt wird.

2. „Nur Relationen“. Wenn aber schon das religiöse Vorstellen im A. G. und im Normbewußtsein des Menschen sichere Direktiven für seine Aussagen über Gott vorfindet, und wenn dies

nur darauf beruht, daß der Mensch zu Gott in Relation steht, weil Gott zur Welt und zu ihm in Relation steht, so ist schon damit gesagt, daß dieser Umstand es nicht sein kann, der uns die Erfassung von Gottes Wesen erschwert oder gar unmöglich macht; vielmehr ist er es gerade allein, der uns zu ihr zu verhelfen geeignet ist, wenn wir nur nicht für Realität halten, was wir als bloße Erscheinung zu durchschauen vermögen und Gottes Relation zur wahren Realität der Welt als solche erkennen, welche Schranken nicht beugen kann.

Es war daher ganz verfehlt, wenn man zur Eigenschaftslehre so vielfach warnend erinnern zu müssen meinte, wir sollten dabei stets dessen eingedenk sein, daß wir es nie mit „Gottes Wesen an sich“, sondern immer „nur mit seinen Relationen“ zur Welt und zu uns zu tun haben; denn das hat, als Warnung gemeint, nur einen Sinn, wenn dabei vorausgesetzt wird, daß Gottes Wesen sich in seinen Relationen zu uns „anders“ darstellt, als es „an sich“ ist. Wenn freilich demgegenüber die orthodoxe Lehre darauf bestand, daß die attributa Dei unter sich mit der essentia Dei identisch seien, ähnlich wie auch Spinoza lehrte, daß die Substanz in jedem ihrer verschiedenen „Attribute“ immer ihr eigenes Wesen adäquat ausdrücke — so trat bei gewissen Eigenschaften der erkenntnistheoretische Dogmatismus noch deutlich hervor. Andererseits aber hat sich uns Kant's Agnostizismus als hyperkritisch erwiesen, und dasselbe muß auch von derjenigen Form der Identitätsphilosophie gesagt werden, aus welcher jene „Warnung“ vornehmlich auch in die Theologie hinübergedrungen ist. Das aber ist die Schelling'sche Philosophie in derjenigen ihrer verschiedenen Entwicklungsphasen, welche auf Schleiermacher ihren Einfluß ausübte und behielt. Diese mit ihrer Unterscheidung der „Indifferenz des Absoluten“ von dessen in der Welt „erscheinenden“ Differenzierung in den Gegensatz des „Idealen“ und „Realen“ verbot, über jene „Indifferenz“ irgend welche Aussagen zu machen, weil sie alle das Absolute in diesen Gegensatz „herabziehen“ müßten. Dem ist dann zwar in Hegels Philosophie die Versicherung gefolgt, daß im menschlichen Denken der „absolute Begriff“ in der weltlichen Erscheinung seines „Andersseins“ gerade sein eigenes unendliches Wesen wiederzuerkennen vermöge; aber wie schon die Schelling-Schleiermachersche Ansicht vom „Gegensatz des Idealen und Realen“ verrät, daß hier eine Erkenntnistheorie

zugrunde liegt, welche in den Wirrnissen des doppelten Weltanblicks hängen bleibt, so zeigt auch die Hegelsche „Logik“ lediglich ein vergebliches Ringen mit dieser alten *crux* wie der vorkritischen, so auch der nachkritischen Philosophie.

Wir dagegen sehen auf Grund unseres spiritualistisch-einheitlichen Weltbegriffs (I, § 21, 1) kein Hindernis, in Gottes Relation zur Welt, d. h. in seiner Welt-Immanenz auch sein Wesen sich erweisen zu sehen, und es in all unsern Auffassungsweisen in seiner nie sich verhüllenden Identität wiederzuerkennen. Auch in die Eigenschaftslehre werden wir uns daher einlassen dürfen in dem Vertrauen, bei all ihren erkenntnistheoretisch unvermeidlichen Unterscheidungen uns doch der metaphysischen Wahrheit von Gottes einheitlichem Wesen stets wieder versichern zu können.

§ 28. Die seit alters hergebrachte Unterscheidung der „drei Wege“ zur Gewinnung der Eigenschaftsbegriffe erweist sich in der Anordnung *via causalitatis*, *via eminentiae*, *via negationis* als brauchbar, während die altdogmatische Einteilung der Eigenschaften — lutherisch in *attributa immanentia* und *transeuntia*¹⁾; reformiert in *attributa incommunicabilia* und *communicabilia*²⁾ — den Begriff des Absoluten vorantreten läßt, der jedoch erst auf Grund der Erfassung Gottes als höchster Ursache des Weltdaseins näher erwogen werden kann, und zwar dann als Korrektiv bei Ausgestaltung der Aussagen über Gottes Verhältnis zur Welt und besonders der christlichen über Gottes Verhalten zur Welt, bei denen die orthodoxe Dogmatik ihn weniger streng zur Geltung bringt als bei jenen.

I. „Die drei Wege“. Die in denselben fixierte Methodik behufs Gewinnung wissenschaftlich begründeter Aussagen über Gottes Eigenschaften ist altbewährt (H.: Qu. 5, S. 190. M.: II), und in der Tat imstande, auch den seit Kant üblichen Einwürfen zu widerstehen, sobald man sich nur auf die Tragweite und logische Gültigkeit der bei ihr verwendeten Begriffe besinnt. Inwieweit zunächst der Kausalschluß vom Weltdasein auf eine letzte Ursache berechtigt ist, haben wir in unserer Erörterung des kosmologischen

¹⁾ H.: Qu. 24 statt *transeuntia*: *operantia*, respectiva.

²⁾ M.: XVI.

Beweises gezeigt. Daß ferner der *via eminentiae* nichts anderes zugrunde liegt, als der Schluß des uns innewohnenden Normbewußtseins auf eine Realität, die dasselbe sowohl erklärt als legitimiert, daß sich daher in ihr einerseits der Kausalschluß in besonderer Wendung wiederholt, andererseits aber die zielgebende Eigenart des Normbewußtseins zur Geltung kommt, dafür darf allgemeine Zustimmung erwartet werden. Dann bestätigt dieser Tatbestand aber auch unsere früher (I, S. 221) bezüglich der metaphysischen Tragweite des Ursach- wie des Normbegriffs erzieltes Resultat, daß beiden im Unterschied von den bloßen Genusbegriffen „Realismus“ zuzusprechen ist. Daß aber zu ihren Ergebnissen dann die „*via negationis*“ noch hinzutritt hat seinen Grund nur darin, daß jene Ergebnisse unter dem Kontrollmaß des Begriffs des Unbedingten für uns der Unanschaulichkeit verfallen. Denn — um von unserm sinnlich-raumzeitlichen Anschauen hier gar nicht zu reden — auch die Züge und Formen endlichen Geisteslebens, wie unsere Selbstanschauung sie uns zeigt, sind, wie wir schon vielfach sahen, auf das Unbedingte nicht ohne weiteres übertragbar. Doch tut dieser Umstand der inhaltlichen Positivität der begrifflichen Bestimmungen keinen Eintrag, welche ein erkenntnistheoretisch richtig orientiertes logisches Denken auch über Gottes transzendentes Wesen zu treffen sich berechtigt und genötigt sieht.

2. Die altdogmatische Einteilung der göttlichen Eigenschaften, wie sie oben in diesem § aus den sehr zahlreichen Einteilungsvorschlägen der orthodoxen Dogmatiker als die schließlich auf beiden Seiten akzeptierte herausgehoben ist, verrät insofern das wissenschaftliche Verpflichtungsgefühl dieser Dogmatiker, als die Voranstellung und in erster Linie erledigte Durcharbeitung der attributa immanentia resp. incommunicabilia beweist, daß ihnen im Prinzip die Notwendigkeit gegenwärtig blieb, bei der Bearbeitung der Eigenschaftslehre den Begriff des Unbedingten als Kontrollmaß zugrunde zu legen. Denn in der Tat enthält die Reihe dieser Eigenschaften — als: *independentia* oder *aseitas*, *unitas*, *simplicitas*, *immutabilitas*, *infinitas* (*immensitas*, *aeternitas*) — nichts anderes als eine Analyse des philosophischen Begriffs vom Absoluten nach dessen Transzendenz. Trotz seiner formalen Negativität inhaltlich doch positiv geartet, ist er dann freilich auch jener Begriff des „*ens realissimum*“, dessen so ohne weiteres vorantretende Aufstellung dem Vorwurf der Willkürlichkeit

und subjektivistischen „Beliebigkeit“ ausgesetzt erscheint, mit welchem Kant seine Kritik des ontologischen Beweises begründet. Und diesem Vorwurf kann, wie wir oben sahen, allerdings wirksam nur begegnet werden, wenn die Existenz einer Realität bereits anderweitig festgestellt ist, die nur als das Unbedingte gedacht werden kann. Da dies allein auf die „letzte Ursache“ zutrifft, welche von der unbezweifelbaren Realität unseres Ich und der intelligiblen endlichen Welt aus mit Recht und Notwendigkeit zu erschließen ist, so kann auch erst ihre erforderlich werdende Näherbestimmung es motiviert erscheinen lassen, den Begriff des *ens realissimum* auszugestalten und auf sie anzuwenden.

Damit ist aber auch gesagt, daß methodisch richtig nur von der Feststellung der attributa transeuntia, resp. communicabilia ausgegangen werden darf, wie sie auf Grund der uns zugänglichen data erreichbar ist, aus denen wir die Immanenz Gottes im Welt-dasein erkennen, um dann von Gottes Relation zur Welt weiterhin auf das zurückzugelangen, was ihr in seinem transzendenten Wesen an sich zu Grunde liegen muß. Dabei wird sich dann allerdings für die Theologie die Heranziehung des philosophisch richtig gewonnenen Gottesbegriffs, oder des richtig gebildeten Begriffs vom Absoluten als erforderlich ergeben. Dieser ist also in der theologischen Eigenschaftslehre nicht erst zu eruieren, er liegt ihr bei uns vielmehr bereits vor, und erwartet in ihr nur noch seine wissenschaftliche Verwendung.

3. Die attributa transeuntia resp. communicabilia. Ist nun also von dem auszugehen, wodurch Gott im Welt-dasein sein Wesen als das des Unbedingten bekundet, so ist zwar, wie unsere bisherige Erörterung des Gottesbegriffs zeigt, in den menschlichen Aussagen darüber wohl zu unterscheiden zwischen dem Beitrag, welchen zu diesen Aussagen einerseits das philosophische Denken, andererseits das religiöse Bewußtsein liefert. Da aber die Dogmatik lediglich die Aufgabe hat, die Aussagen des letzteren wissenschaftlich auszugestalten, so ist klar, daß diese Aussagen auch in der Eigenschaftslehre stets das erste Wort haben müssen. Soweit es sich dabei zunächst nur noch um Gottes Verhältnis zur Welt handelt, wird jedoch gerade das religiöse Aussagenmaterial stets darauf anzusehen sein, wie weit es den im Denken gelegenen Forderungen entspricht und von ihnen her wissenschaftliche Haltung und wissenschaftliches Recht gewinnen kann.

Und ein auf diese kritische Durcharbeitung der betreffenden religiösen Aussagen gerichtetes Bestreben ist auch in der orthodoxen Dogmatik nirgends zu verkennen, wenn es auch schon hier gegen die religiösen Neigungen vielfach zu nachgiebig erscheint. Beim Fortgang zu den Aussagen des christlich-religiösen Bewußtseins aber, welche Gottes Verhalten zur Welt definitiv richtig zum Ausdruck zu bringen beanspruchen, wird gleich auch das Zurückbleiben der philosophischen Aussagen bemerkbar. In demselben Maße verstärkt sich daher auch in der orthodoxen Dogmatik die erwähnte unkritische Nachgiebigkeit. Hier hat daher vor allem die wissenschaftliche Theologie in die Lücke zu treten, und, wo das philosophische Denken sie im Stich läßt, ihr eigenes wissenschaftliches Denken auszuüben. An die christlich-religiösen Aussagen über Gottes Verhalten zur Welt sind daher diejenigen Ergebnisse als Kontrollmaß anzulegen, welche wir oben bei unserer Erwägung von dem Begründetsein des Verhaltens Gottes zur Welt in seinem eigenen transzendenten Wesen überhaupt erzielt haben. Hiernach können wir in die Lehre von Gottes Eigenschaften eintreten, indem wir von den christlich-religiösen Aussagen über Gottes Verhältnis zur Welt unseren Ausgang nehmen.

1. Die christlich-religiösen Aussagen über die Gottes Verhältnis zur Welt bekundenden göttlichen Eigenschaften.

§ 29. Das christlich-religiöse Bewußtsein entfaltet seine Grundaussage über Gott als unendliche, von allem Endlichen unterschiedene und dasselbe schöpferisch setzende und erhaltende Macht (s. § 15) in seinen Aussagen über die göttlichen Eigenschaften der Allmacht, Allgegenwart und Ewigkeit.

1. Die christlich-religiöse Grundaussage über Gott. Soll in der Eigenschaftslehre wiederum ganz auf die Aussagen des christlich-religiösen Bewußtseins zurückgegangen werden, so kann kein Zweifel darüber herrschen, daß seine Grundaussage über Gott diejenige ist, kraft welcher es sich als religiöses Bewußtsein überhaupt erweist, folglich auch mit allem religiösen Bewußtsein zusammentrifft; und das ist, wie wir gezeigt haben, die Aussage über Gott als unendliche Macht, als das metaphysische Korrelat zum absoluten A. G. Zweifellos ferner macht das religiöse

Dogmatik freilich ist sich hierüber nicht klar geworden; sie teilt nicht nur in dieser Beziehung die Naivität des religiösen Bewußtseins, sie überbietet sie vielmehr weit, indem sie sich auf genaueste Bestimmungen über den göttlichen Willen einlassen zu dürfen glaubt, und da sie die Allmacht, — wenn auch nicht immer ausdrücklich, so doch tatsächlich als Attribut des göttlichen Willens behandelt, so sind diese Bestimmungen zunächst zu erledigen. Denn an ihnen hängen so gut wie alle Fassungen der Allmacht, die wir vom theologisch-wissenschaftlichen Gottesbegriff fernzuhalten haben, und zwar ohne Verletzung der wirklichen Interessen des christlich-religiösen Bewußtseins und seiner berechtigten Postulate, vielmehr gerade um diese gegen die landläufigen Einreden des Atheismus zu behaupten.

Daß die h. Schrift stets von Gottes „Willen“ redet, ist so selbstverständlich, daß es überflüssig ist, dafür eine Sammlung und Systematisierung von „Stellen“ zu veranstalten. Demgemäß trug denn auch die orthodoxe Dogmatik keinerlei Bedenken, ihn zu definieren als „*potentia, bonum ab intellectu cognitum appetens et malum aversans*“ (H.: Qu. 43). Ziele erkennen und dann erstreben, Abwege erkennen und dann vermeiden, Mangel und Befriedigung empfinden — alles das sind Bestimmungen, welche nur auf ein in Gegensätze gestelltes Geistesleben anwendbar sind, dem Begriff des Absoluten aber widerstreiten. Doch die alte Dogmatik unterschied weiter zwischen der *voluntas naturalis* (oder *necessaria*) und der *voluntas libera*; vermöge jener will Gott sich selbst als das höchste Gute so, *ut non posset nonvelle*, vermöge dieser will Gott, *quod etiam posset non velle*. Das „*necessaria*“ jener *voluntas* aber sei jedoch weder als erzwungen noch als triebartig zu verstehen, sondern als auf das *summum et infinitum bonum* gerichtet bewußt und somit *voluntaria*, daher vollkommener als jede Willkür-Freiheit (H.: Qu. 44, S. 263). Die *voluntas* ist ferner entweder *arcana* oder *revelata*; *absoluta* oder *conditionata*; *absoluta* (*miraculosa*) oder *ordinata*; *voluntas antecedens* (unbedingt) oder *consequens* (an eingetretene Umstände gebunden) endlich *voluntas signi* (angezeigt) oder *beneplaciti* (Gottes für sich gefaßter Entschluß) (H.: Qu. 44).

Offenbar ist diese lutherische Willenslehre nichts als ein fortlaufender Anthropomorphismus, sowohl weil sie Gott einen von

seinem Wirken unterschiedenen Willen beilegt und diesen durch Gegensätze, Bedingungen, Umstände bestimmt sein läßt.

Die reformierte Dogmatik ist hier einfacher, vermöge ihrer, im Prädestinationsgedanken gipfelnden Betonung von Gottes independentia und simplicitas. Doch führt dies auch zu einer, die Realität der Endlichkeit verneinenden Übertreibung. So lehrt M. (XLV), daß Gott zwar als liberrimo agenti Wille zukomme, vult autem se ipsum necessario ut finem; unterscheidet auch (XLVI) zwischen befehlendem, verbotendem, zulassendem Willen; verwirft dagegen (XLVII) die Unterscheidungen antecedens — consequens, absoluta — conditionata und (XLVIII) signi — beneplaciti; revelata — occulta: besteht aber dafür um so entschiedener auf der voluntas imperans als aeterna, immutabilis, efficacissima, independens causa prima rerum, statuens sine ulla exceptione de omnibus rebus. Endlich fügt er (XLIX) hinzu, daß die Schrift Gottes Willen näher bestimme als iustitia und bonitas, diese aber als gratia misericordia patientia, was eine einfache Hinzufigung der christlich-religiösen Aussagen über göttliche Affekte bedeutet.

Auf beiden Seiten wird nun diesem Willen Gottes die Allmacht als Attribut beigelegt, so bei Hollaz, dessen Willensdefinition schon Qu. 43 näher lautet: Voluntas Dei est ipsa essentia divina, quatenus concipitur per modum potentiae bonum ab intellectu cognitum appetentis et malum aversantis: während er (Qu. 48) die Allmacht definiert als attributum, quo Deus efficax potest omne quod fieri possibile est et in Deo nullam importat imperfectionem, wogegen zunächst nur die Selbstverständlichkeit dieser Bestimmungen eingewendet werden zu können scheint, wenn nicht mit denselben zugleich von Gott ein „Können“, eine Fähigkeit, unterschieden von seinem aktuellen Wirken, ausgesagt würde. Noch deutlicher wird in Gott eine bloße Potentialität gesetzt, wenn H. (Qu. 48, S. 273) behauptet, Gottes omnipotentia sei infinita cum Deus nunquam tam intense et efficaciter agat, quin possit intensius et efficacius operari. Auch auf reformierter Seite behauptet M. (LVII) freilich eine omnipotentia activa und lehnt eine omnipotentia passiva, die zur Verwendung bloß bereit stünde, ab. Damit aber stimmt nicht, daß er (LIX) sich jene Steigerung intense und intensius ebenfalls aneignet und (LVIII) meint: multo plura Deus potest facere quam facit. Dies führt aber zu einem Ergebnis, das Calvin mit Recht als den Grund von einer omnipotentia inanis, otiosa et

fere sopita (schlafenden) verspottet. Er dagegen will eine *omnipotentia vigilis, efficax, operosa, et quae in continuo actu versetur* (instit. I, 16, 3).

2. Die theologisch-wissenschaftliche Fassung der Allmacht. Dieser alten Lehre gegenüber ist (also mit Calvin) darauf zu bestehen, daß das Unterscheiden von Können, Wollen und Wirken in Gott ein arger Anthropopathismus ist. Für Gott muß jede Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in Wegfall kommen. Nur für den beschränkten menschlichen Blick erscheint außerhalb des Wirklichen noch allerlei Anderes als möglich. Für den absoluten Standpunkt ist dagegen alles was nicht wirklich wird auch nicht möglich. Ganz anders freilich ist die Betrachtungsweise, wenn wir sagen: Gott kann noch vieles gewirkt haben und wirken, wovon wir nicht wissen; denn dadurch wird eine *omnipotentia otiosa* gerade ausgeschlossen, und nur die Beschränktheit unseres Blickes anerkannt.

Ebenso muß, wie schon gesagt, wegfallen der Gedanke, daß Gottes Wirken durch irgendwie von ihm unabhängige „Umstände“ bedingt sei, so daß etwa durch ihren Eintritt für ihn möglich werde, was ohne sie unterbleiben müsse, und so erst die „Zukunft“ darüber entscheide, ob etwas bisher vorbehaltenes noch wirklich werden könne. Schon die darin liegende Einmischung zeitlicher Unterschiede ist auf Gott ja unanwendbar, und so „unanschaulich“ es sein mag, wenn wir sagen, was für uns noch zukünftig ist, muß für Gott in ewiger Gegenwart aktuell sein, so fordert doch das Denken diese Bestimmung; erleichternd für uns kann hinzugefügt werden, daß potentiell das Zukünftige ja auch für uns schon Gegenwart ist. Auf den Einwurf aber, daß, wenn Gottes Wirken die Entstehung eines kreatürlichen sittlichen Selbstwollens zum höchsten Zweck habe, es dadurch von diesem Zweck und von dessen kreatürlichen Voraussetzungen abhängig werde — auf diesen Einwurf ist schon oben geantwortet worden: denn jener Zweck fällt in den Umkreis von Gottes eigenem absoluten Wesen, damit aber werden auch alle Voraussetzungen desselben insofern zu Wirkungen Gottes selbst, als er eben kraft seines vollkommenen Wesens, d. h. aber nicht willkürlich, sondern wesensnotwendig die Entelechie der Welt ist.

Gottes Allmacht ist also einfach identisch mit seiner in der Welt bekundeten Allwirksamkeit, wie sie in allen endlichen

Seinselementen und dem in ihnen und durch sie sich vollziehenden Weltgeschehen ausnahmslos gegenwärtig ist; und diese ihre Immanenz ist weder für das Endliche ein, dessen Realität aufhebendes oder ausschaltendes Seinshindernis, sondern vielmehr Halt und Grundlage seines Seins, noch hat sie ihrerseits am Endlichen und dem sich innerhalb desselben entwickelnden Selbstwollen ihre Schranke, sondern vielmehr das durch sie selbst ermöglichte und teleologisch geordnete Medium ihrer Betätigung.

Durch diese aber weist sie eben darum auch zurück auf Gottes selbsteignes und auf sich selbst bezogenes, seinen einheitlichen, ewig vollzogenen und ewig erreichten Selbstzweck involvierendes transzendentes Wesen; dieses kann daher nichts anderes sein als unerschöpfliche und ihrerseits von keiner unentfalteten Potentialität getrübbte absolute Aktivität. Und die Tatsache, daß diese sich in jenem, in Gottes eigenem Wesen begründeten Ineinander von endlichem und unendlichem teleologischen Kausalwirken offenbart, wird sich uns mehr und mehr als das metaphysische Grundprinzip erweisen, auf welchem sowohl der konkrete Verlauf der Entwicklung der Menschheit überhaupt, als auch insbesondere derjenige ihrer religiösen Entwicklung bis herauf zum Christentum beruht.

§ 31. Die Allmacht Gottes bestimmt das christlich-religiöse Bewußtsein näher in seinen Aussagen über die göttlichen Eigenschaften der Allgegenwart und Ewigkeit, welche Aussagen Gottes Erhabenheit über Raum und Zeit ausdrücken sollen, beim Wegfall der letzteren aus der Realität wissenschaftlich jedoch nur als religiös-anschauliche Bezeichnungen der Ausnahmslosigkeit betrachtet werden können, mit welcher die göttliche Allwirksamkeit der endlichen Vielheit immanent ist.

I. Gottes Allgegenwart. Der Ausdruck „Gottes Erhabenheit über Raum und Zeit“ enthält einen Doppelsinn, in dessen zwei Seiten das religiöse Bewußtsein (Gott in allem Raum und aller Zeit) und die, Wissenschaftlichkeit erstrebende alte Dogmatik (Gott außer Raum und Zeit) zunächst sich teilen, wobei indes letztere doch jenem immer wieder nachgibt. Diese Haltung hat ihren Grund einfach darin, daß die alte Dogmatik zwar stets einsah,

daß für Gottes Wesen an sich von Raum und Zeit abzusehen sei, aber nie einsah, daß von der Realität von Raum und Zeit überhaupt abzusehen sei.

H. (Qu. 49) schließt die Lehre von den göttlichen Attributen überhaupt mit der Allgegenwart, rechnet sie, wie wir, zu den attr. operantia, faßt sie aber mit der Allwirksamkeit zusammen und definiert sie als attr. energeticum, *vi cuius Deus non tantum substantiae propinquitae, sed etiam efficace operatione omnibus creaturis adest*, und behauptet „nach der Schrift“ sowohl substantialem als operosam adessentiam Dei ad creaturas; er scheut sich also in keiner Weise Gott trotz seiner simplicitas (S. 278) an der Räumlichkeit teilhaben zu lassen.

Auf reformierter Seite äußert sich M. (XXXII) ebenfalls nach der Schrift bestimmter dahin, daß „Deus est totus in omnibus, totus extra omnia; nullo loco est inclusus vel exclusus. Est autem ubique illocaliter, impartibiliter, efficaciter etc., et omnia instar scintillissimi puncti in se continendo“, begnügt sich also mit Konstatierung unfaßbarer Widersprüche.

Sollen solche vermieden werden, so bleibt kein anderer Ausweg als der transzendente Verzicht auf Räumlichkeit überhaupt, damit freilich auch auf Anschaulichkeit, soweit uns nicht dennoch unsere Selbstanschauung raumlose Realität zeigt. Ist für das religiöse Bewußtsein Gottes „Allgegenwart“ nichts anderes als die sinnlich angeschaute Allwirksamkeit Gottes, so lehrt das transzendente Denken sowohl eine raumlose Endlichkeit, d. h. die Vielheit der qualitativ individuellen intelligiblen Seinselemente, als die dieser Vielheit raumlos immanente intelligible qualitativ unendliche Einheit.

2. Gottes Ewigkeit. Auch hier begnügt sich die alte Dogmatik einerseits Gottes Zeitlosigkeit festzustellen (H.: Qu. 41, S. 250 Note: *nullum in Deo est tempus nulla temporum vicissitudo, nulla successio*), andererseits Gottes Ewigkeit zeitlich zu fassen (H.: Qu. 31: *aeternitas Dei est interminabilis et permanens essentiae divinae duratio*). M. (XXXI) zitiert, ebenso wie H. (S. 248) den Spruch des Boëtius: „*interminabilis vitae simul et perfecta possessio*“, folgert aber daraus: *Dei aeternitatem totam coexistere omnibus temporis differentiis*.

Während dies dem religiösen Bewußtsein nachgibt, dem Gottes Ewigkeit seine Gegenwart in aller (realen) Zeit ist, hat auch hier

die wissenschaftliche Fassung von der Realität der Zeit sowohl für Gott als für das endliche Dasein abzusehen, und den Unterschied zwischen Ewigkeit und Endlichkeit nicht quantitativ zeitlich, sondern qualitativ wesentlich zu verstehen. Dabei wird dann Gottes Ewigkeit als transeunte Eigenschaft sich in der das Endliche durchwaltenden Immanenz Gottes bekunden, als solche aber zugleich in der Ewigkeit als „immanenter“ Eigenschaft von Gottes transzendtem Wesen, d. h. aber in seiner über alle Veränderlichkeit erhabenen Absolutheit begründet zu denken sein.

§ 32. In den Eigenschaften Allmacht, Allgegenwart und Ewigkeit zwar bereits als Voraussetzung ihrer richtigen Fassung tatsächlich mit ausgesagt, gewinnt doch Gottes Geistigkeit für das religiöse Bewußtsein ihren besonderen Ausdruck erst in dessen Aussagen über Gottes Allwissenheit und Allweisheit.

Die Geistigkeit Gottes hatten wir oben (§ 15) als Gegenstand der zweiten wesentlichen Grundaussage des christlich-religiösen Bewußtseins über Gott zu konstatieren; diese Aussage ist dem Christentum bis zu einem gewissen Grade freilich mit allem religiösen, insbesondere aber mit allem monotheistisch-religiösen Bewußtsein gemeinsam, soviel sinnliche Anschauung auch den religiösen Gottesvorstellungen — bis ins populäre Christentum hinein — beigemischt sein mag. Aber während sich hierin jener Anthropomorphismus kundgibt, dessen Unberechtigtes auch dem geläuterten religiösen Bewußtsein nicht entgeht, beharrt dieses mit um so mehr Recht auf demjenigen Anthropomorphismus, der Gott als dem Geisteswesen des Menschen verwandt betrachtet, und ihn als teleologisch wirksames Prinzip in der Weltentwicklung gegenwärtig sieht. Als die von Gott in diesem seinem Verhältnis zur Welt bekundeten transeunten Eigenschaften treten dann aber in den christlich-religiösen Aussagen über Gott die Attribute „Allwissenheit“ und „Allweisheit“ deshalb besonders hervor, weil sie hier in einer die anderen Religionen übertreffenden inhaltlichen Bedeutsamkeit und Reinheit erfaßt werden, die indes in formaler Beziehung noch einer strengeren wissenschaftlichen Gestaltung bedürftig ist.

Hiernach kann aber die Theologie den materialen Gehalt der christlich-religiösen Aussagen um so ungehinderter zur

Näherbestimmung ihres Gottesbegriffs verwenden, und deshalb schon hier die von ihr geteilten philosophischen Bestimmungen betreffend Gottes Verhältnis zur Welt durch solche über Gottes Verhalten zur Welt ergänzen.

§ 33. Die göttliche Allwissenheit ist diejenige Beziehung Gottes zum weltlichen Dasein, welche, vom religiösen Bewußtsein unmittelbar gesetzt, wissenschaftlich aus dem Begriff der letzten Ursache zu folgern ist, da das weltliche Dasein, in Gottes eigener Schaffenskraft begründet, im Inhalt seines Bewußtseins mitbefeßt sein muß, daher Gott es kraft vollkommener intellektueller Anschauung ohne jede Schranke weiß — was einerseits im menschlichen Geiste, nach dem Maße von dessen Reife, als Erlebnis gottmenschlicher Reziprozität erfahren wird, andererseits von hier aus theologisch schon als diejenige Beziehung Gottes zur Welt erkannt werden kann, welche seinem, höchste Werte hervorrufenden Verhalten zur Welt zu Grunde liegt, und daher auch in seinem eigenen transzendenten Wesen begründet sein muß.

1. Die wissenschaftliche Fassung der göttlichen Allwissenheit. Das religiöse Vorstellen gibt sich von den im Begriff eines „göttlichen Wissens“ liegenden Schwierigkeiten ebenso wenig Rechenschaft wie von denen, welche den Begriff eines göttlichen Selbstbewußtseins betreffen. Die Schwierigkeiten aber wachsen, wenn Gegenstand göttlichen Wissens die von Gott verschiedene endliche Realität sein soll. Freilich ist das religiöse Bewußtsein, wo es nicht schon pantheistisch verbildet ist, sich klar, daß es sich bei der göttlichen Allwissenheit im engsten Zusammenhange mit Gottes Allmacht um eine transeunte Eigenschaft handelt. Denn niemals konnte es, vollends im Christentum, die Allmacht Gottes auffassen nach Art einer mit unbewußter Kausalität, also mechanisch wirkenden Kraft. Immer sieht es sie vielmehr teleologisch sich bekunden, als von einem klaren Wissen über sich selbst und ihr Objekt geleitet. Aber wie schon solches Unterscheiden von göttlichem Wissen und Wirken anthropomorph ist, so legt auch die Gegenüberstellung von Gott und einem Objekt, auf welches Wissen und Wirken sich richte, die Gefahr nahe, Gott in der Lage des strebenden, Schranken und Widerstände begegnenden Menschen vorzustellen.

Solchen Neigungen hat die Wissenschaft entgegenzutreten, und zunächst gehen Philosophie und Theologie darin ganz miteinander, daß sie Wissen und Wirken für Gott im Begriff „bewußten Wirkens“ vereinigen, und dann fragen, wie dieses allein gedacht werden könne und dürfe.

Hierbei gehen sie nun freilich insofern auseinander, als ihre Stellung zum religiösen Bewußtsein eine verschiedene ist. Indem die Philosophie von ihm zunächst absieht, hält sie sich ganz an die teils empirisch, teils kritisch-transzendental erkennbaren Tatbestände im Wesen der Welt, aus deren Allgemeingültigkeit sie die Immanenz eines unendlichen Faktors innerhalb desselben erschließt; und aus der ihnen ausnahmslos eigenen Geistigkeit folgert sie regressiv als die Voraussetzung ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit ein einheitliches geistiges Erfaßt- und Beherrschtsein des weltlichen Daseins innerhalb der seiner letzten Ursache, als geistiger Ursache eignenden Bewußtseinseinheit.

Hierin mit dem Wahrheitsgehalt der religiösen Aussage, wie ihn die Theologie herauszuheben sich angelegen sein läßt, zusammentreffend, richtet sie mit dieser letzteren ihre Aufmerksamkeit auf einen Umstand, dem auch das religiöse Bewußtsein höchste Bedeutung beilegt, der aber vermöge seiner erkenntnistheoretischen Wichtigkeit und Wahrheit die wissenschaftliche Lösung des Problems der göttlichen Allwissenheit wesentlich erleichtert. Das aber ist die Tatsache, daß Gott als höchste schöpferische Ursache der Selbsterzeuger des Objektes ist, an welchem sein bewußtes Wirken sich vollzieht. Dieses Objekt ist also nicht ein ihm irgendwie gegebenes, steht ihm also nicht als ein fremdes, von ihm erst geistig zu durchdringendes und anzueignendes gegenüber, sondern, von ihm selbst erzeugt, ist es ihm eo ipso schlechthin durchsichtig, und zwar als das, was es allein sein kann: als das von ihm selbst unterschiedene, mithin nicht gleich ihm unendliche, sondern endliche Dasein. Als sein eigenes Produkt ist es für ihn daher auch, was das dem Menschen zum Erkennen gegebene Objekt für diesen nie ist, ein Gegenstand „intellektueller Anschauung“. Diese hat der Mensch ja, wie die Erkenntnistheorie lehrt, nicht einmal von seinem eigenen Wesen und dessen geistiger Organisation. Denn auch diese sind ja für ihn nichts Selbsterzeugtes, sondern gleichfalls ein Gegebenes und

deshalb, wenn auch allerdings Gegenstand unmittelbaren Selbst-erlebens, so doch weiterhin Gegenstand eines eben deshalb zwar adäquaten, zutreffenden, aber doch äußerst mühsamen kritisch-transzendentalen Erkennens. Kurz, „intellektuelle Anschauung“ ist für den Menschen in jedem Betracht ausgeschlossen. Denn obwohl er es in den „Erscheinungen“ sogar zum Teil allerdings mit seinen eignen Erzeugnissen zu tun hat, und ihm, soweit dies der Fall ist, von ihnen auch ein adäquates Erkennen möglich ist, so wissen wir doch, welche Mühe es ihm macht, sie erstlich überhaupt als sein eigenes Erzeugnis zu durchschauen, und zweitens der in ihnen immer mitgegebenen ichfremden Elemente sich geistig zu bemächtigen. Von alledem kann im absoluten Geistesleben nicht die Rede sein. Ihm ist nichts zu einem „Erkennen“ gegeben, das erst nach „kritischer“ Überwindung zahlreicher, in vorgefundenen und hinzunehmenden Erkenntnismitteln gelegenen Schwierigkeiten von ihm zu erreichen wäre; es selbst gibt sich, schafft sich die Gegenstände seines Erkennens, und dieses ist daher von vornherein und unmittelbar ein adäquates Wissen um sie; oder: dieses Wissen hat es nie mit „phaenomenis“ zu tun, sondern nur mit „noumenis“, es kennt die selbstgeschaffenen Dinge, wie sie „an sich“ sind, direkt.

Ein mundus sensibilis existiert für Gott nur insofern, als er auch um die Lage und Beschaffenheit des von ihm selbst gesetzten menschlichen Erkennens weiß, denn auch dieses ist ja nur ein intergrierender Teil des vor dem Blick des Allzeugers offen daliegenden mundus intelligibilis. Dieses vollkommen adäquate Wissen also ist es, was die absolute und unfehlbare Herrschgewalt erklärt, mit welcher Gottes Allwirksamkeit das weltliche Dasein teleologisch durchdringt, oder als dessen Entelechie sich bekundet.

Aber in demselben Maße, wie die „intellektuelle Anschauung“ aus jeder Analogie mit menschlichem Erkennen heraustritt, ihre Annahme im göttlichen Geistesleben also allerdings über jeden Verdacht des Anthropomorphismus erhaben ist, in demselben Maße verfällt natürlich auch das göttliche Geistesleben für uns wieder jener Unanschaulichkeit, für welche wir nur in der dem logischen Schließen eignenden Sicherheit einen Ausgleich finden können. Um so willkommener muß es deshalb diesem unserem indirekten Erkennen sein, wenn ihm die direkte Selbstanschauung vom Vollzug des

menschlichen Geisteslebens einen Erfahrungsgehalt bietet, der sein Resultat bestätigt, weil er ohne dessen Wahrheit nicht möglich wäre.

2. Die Erfahrung von gott-menschlicher Geistes-Reziprozität. Gott muß allwissend sein, sonst wäre eine Reihe unbezweifelbarer Erlebnisse, wie sie allem menschlichen Geistesleben eigen sind, unmöglich.

Dem philosophischen Bewußtsein liegt es nahe, hier in erster Linie wieder auf das Fungieren des menschlichen Normbewußtseins aufmerksam zu werden. Wir haben längst erkannt, daß eine evolutionistisch-biologische Erklärung desselben unmöglich ist, falls sie von den mechanistischen Voraussetzungen der physikalisch-chemischen Betrachtungsweise aus erzielt werden soll. Vielmehr muß jene Erklärungsweise, so sehr sie auf spontaner Entfaltung ganz elementarer Anlagen besteht, doch in eben diesen Anlagen schon einen Keim gesetzt sehen; und dieser Keim weist unweigerlich auf das Bestehen einer Ursache zurück, die ihrem Wesen nach auch geeignet ist, ihn mit den Entwicklungsmöglichkeiten, wie das verwirklichte Resultat sie voraussetzt, zu setzen; d. h. die Setzung dieses Keimes muß durch die Mitteilung des im eignen Wesen dieser Ursache selbst vollendet Realisierten erfolgt sein — aber eben nur als Setzung noch unentfalteter Potentialität, da auf die Spontanität seiner Entfaltung alles ankommt, wenn anders die geistigen Werte entstehen sollen, welche von den Normen erfordert werden. Denn anders als auf geistige Weise, anders als durch die selbsteigene Energie der zu ihnen veranlagten Wesen können geistige Werte ihre Verwirklichung nicht finden. Aber als Anforderung zur Betätigung solcher Energie muß der Keim oder die Anlage allerdings gesetzt sein, und daß dies der Fall sei und infolge davon auch die Weckung von geistigen Bedürfnissen höchster Art bereits eingetreten sei, dafür ist sein Normbewußtsein jedem Menschen ein untrügliches Zeugnis. Tatsächlich besteht und wirkt es in jedem Menschen; es ist integrierendes Moment menschlichen Geisteslebens überhaupt. Die klare Reflexion auf diesen Tatbestand ist freilich nicht jedermanns Sache, aber jeder kann zu ihr angeleitet werden. Und wo das geschieht, kommt es dem Menschen zum Bewußtsein, gelangt er zu der inneren Erfahrung, daß an seine Geistesbetätigung in ihren verschiedenen Hauptrichtungen Forderungen gestellt werden, deren Erfüllung ihm ein Gegenstand

seines Strebens, seines Begehrens, seiner Sehnsucht wird, oder aber seiner Trägheit, seinem Beharrungstriebe als Gebot gegenübertritt.

Was ist der Platonisch-Sokratische „Eros“ anderes als diese Sehnsucht oder „Liebe“ zu etwas vom Menschen zunächst nur dunkel Geahnten, von dem er doch zugleich sicher weiß, daß es solcher Sehnsucht und Liebe wert sei, weil diese sonst gar nicht geweckt sein würde; daher dem Menschen sein Normbewußtsein klar wird als eine Antwort seines geistigen Wesens auf die von ihm erfahrene Einwirkung einer Realität, in welcher die Ziele seines Strebens und seiner Sehnsucht, oder die Erfüllung kategorischen Gebots in absoluter Verwirklichung ewig bestehen?

Und was ist das anders als das Innwerden von dem Bestehen einer geistigen Reziprozität zwischen dem endlichen Geiste und einer in ihn sich einsenkenden, ihm immanenten unendlichen Realität, die zu ihm redet und seine Antwort erwartet? Sie redet zu ihm in seinem ästhetischen Normbewußtsein von der Fülle des Schönen und Erhabenen, und tastend, tappend sucht er es zu erfassen, vielmals fehlgreifend, aber wenn einmal das Richtige treffend, auch aufs reichste belohnt. Sie redet zu ihm in seinem logischen Normbewußtsein von der Herrlichkeit der Wahrheit, und erweckt in ihm das heißeste Bemühen um ihre Erkenntnis. Sie redet zu ihm in seinem sittlichen Normbewußtsein von der Heiligkeit des Guten, und er bekennt, verpflichtet zu sein, aus seinem niederen Trachten sich aufzuraffen zum Verwirklichen eines zuhöchst Wertvollen in sich selber und in der Welt, als deren Glied er sich sieht.

Wie aber kann er die Realität, welche er auf so bestimmte Ziele hin in der gesamten Vielheit individueller Geisteswesen wirksam sieht, anders denken denn als eine solche, welche diese Vielheit bis ins Innerste jeder Individualität kennt, mithin schlechthin weiß um die in ihr bestehenden Bedingungen ihrer Entwicklung wie um das Maß und den Grad ihres Fortschreitens in dieser Entwicklung, so daß jeder Mensch in seinem Normbewußtsein einem allwissend Wirksamen sich gegenübergestellt sieht, das in Allen gegenwärtig auch über Allen wacht, und in ihnen wie durch sie die Welt des Endlichen ihrer Bestimmung entgegenführt.

Eben deshalb vereinigen sich aber auch, wie wir früher sahen, alle Richtungen des Normbewußtseins zum religiösen Bewußt-

sein und dieses ist daher auch die geistige Stätte, wo das menschliche Reziprozitätserlebnis gegenüber Gott seine höchste und einheitliche Intensität erreichte; und wenn sie hier zuerst noch nur als das Verhältnis zu einer gesetzgebenden Gottheit erlebt wurde, so ist es endlich das christliche Bewußtsein gewesen, in welchem dieses Erleben sich erhoben hat und erheben durfte zum Erleben eines Verhaltens Gottes, durch welches er dem zum Selbstwollen des Normgemäßen gelangten endlichen Wesen hilfreich und kraftsteigernd sich mitteilt.

Das ist der Tatbestand, welcher als Gegenstand tiefster Erfahrung des christlich-religiösen Bewußtseins jenen Aussprüchen des Apostels Paulus zugrunde liegt, wenn er, überzeugt von der Verleihung des $\piνευμα τοϋ θεου$ an den Gläubigen, sagt: „ $\epsilonι δε τις αγαπη τον θεον, ουτος εξγνωσται υπ' αυτου$ (1. Kor. 8, 3) und „ $νυν δε γνωντες θεον, μαλλον δε γνωσθεντες υπο θεου$. (Gal. 4, 9).

3. Der theologisch-wissenschaftliche Begriff der göttlichen Allwissenheit. Auf dieser spezifischen Erfahrung des christlichen Bewußtseins faßt die Theologie Fuß, und ergänzt von hier aus die Ergebnisse der philosophischen Erwägungen und Rückschlüsse.

Diese Ergänzung aber kann nur dahin ausfallen, daß die göttliche Allwissenheit nicht nur ein gleichgültiges, ja psychologisch unvermeidliches Kennen des Weltdaseins als des selbsterzeugten gegenständlichen Bewußtseinsinhalts Gottes ist, sondern daß die Erzeugung dieses Bewußtseinsinhalts schon im transzendenten Wesen Gottes selbst mit gegeben ist. Denn wie wir gesehen haben, muß es als in der Vollkommenheit von Gottes eigenem absoluten Wesen gelegen betrachtet werden, daß dieses auch das Entstehen jener Werte ermöglicht, welche nur innerhalb einer Welt des Endlichen sich gestalten können: jenes der Norm entgegenstrebende Bilden, Erkennen und Handeln nämlich, das nur durch das Selbstwollen der dazu aufgerufenen endlichen Wesen jenen spezifischen Wert gewinnt, der es den Zielen einordnet, welche in Gottes eigner absoluter Vollkommenheit ewig befaßt sind.

Erst als integrierendes Moment der auf diese Weltziele gerichteten Allwirksamkeit Gottes gewinnt also das Attribut der Allwissenheit den Charakter, welchen der theologisch-wissenschaftliche Gottesbegriff verlangt. Denn erst so bringt er die wahren Inten-

tionen der christlich-religiösen Aussagen über diese göttliche Eigenschaft zu adäquatem Ausdruck.

4. Die altdogmatischen Bestimmungen. Für ihre Beurteilung galt es im Vorstehenden zunächst einen Maßstab zu gewinnen. Während wir dabei durchgehends von Tatsachen ausgingen, welche der menschlichen Selbstanschauung teils unmittelbar sich darboten, teils von ihr aus erkennbar werden, geht die orthodoxe Dogmatik gleich aus von Behauptungen über den Innenzustand des transzendenten göttlichen Geisteslebens; so definiert H. (Qu. 41): *omniscientia est attributum divinum energeticum, quo Deus omnia quae sunt, fuerunt, erunt aut ulla ratione esse possunt uno simplici actu immediate et perfectissime cognoscit*. Und wie schon hier die Objekte von Gottes Allwissenheit dieser gegenüber bezüglich ihres Existierens eine auffallende Unabhängigkeit zeigen, so fehlt auch in den weiteren Erörterungen sowohl der Gesichtspunkt, daß das absolute Wissen Gottes von diesen Dingen in seinem Selbstschaffen derselben begründet sein muß, als auch kehren, selbst wo Gottes *scientia immediata* richtig geschildert wird (S. 256), stets die Ausdrücke *cognoscere* und *intelligere* wieder, damit aber wird Gott nicht ein absolutes, sondern vielmehr ein durch „Erkennen“ erworbenes Wissen zugeschrieben, dem seine Objekte als anderweitig gegebene gegenüberstehen würden.

Auf reformierter Seite versichert auch M. (XXXVIII) von vornherein, daß Gott durch Erkennthaben „weiß“ (*novit*): erstens sich selber, zweitens *omnia possible*; ferner auch, weshalb anderes unmöglich oder widersprechend sei; und trotz des determinierenden Einflusses, den nach reformierter Denkweise Gottes Wissen ausübt, findet doch die Selbständigkeit seiner Objekte hier darin noch einen besonderen Stützpunkt, daß zu ihnen nicht nur die „bona“, sondern auch die „mala“ gezählt werden. Dabei fehlt der Gedanke, daß diese mala doch nur Entwicklungsmomente sein können, die nur an dem hervortreten, was lediglich durch Gottes Selbstschaffen existiert.

Die Distinktionen, welche wie an der *omnipotentia* resp. der *voluntas Dei*, so auch an der *omniscientia* vollzogen zu werden pflegten, führt H. nur mehr berichtend, wenn auch zustimmend auf. Sie enthalten wie dort, so auch hier zahlreiche Anthropomorphismen, und insbesondere steht die Scheidung von *sc. simplicis intelligentiae* und *sc. visionis* oder von Gottes Wissen seiner bloßen Gedanken

(parallel der *omnipotentia otiosa*) und Gottes Wissen vom wirklich Daseienden in Widerspruch zur *scientia simplex et immediata*. Aber selbst die gewagteste Abhängigmachung Gottes von Bedingungen endlicher Art, wie sie mit Aufstellung des vielberufenen Begriffs einer *scientia media* behauptet wird, findet bei H. Billigung, indem er ein Wissen Gottes von etwas nur eventuell künftig Eintretendem als möglich, weil als biblisch bezeugt, betrachtet.

M. (XXXIX) bemüht sich zwar, wenn auch recht unklar, neben Gottes determinierender *praescientia* eine gewisse Kontingenz endlichen Geschehens aufrechtzuerhalten, verwirft aber die *scientia media* sehr entschieden. Doch werden die Bestimmungen über den Begriff einer *praescientia divina* an einem andern Orte näher zu erwägen sein.

§ 34. Die göttliche Allweisheit vom christlich-religiösen Bewußtsein anthropomorph vorgestellt als Gottes, sein Wirken gemäß seinem zwecksetzenden Denken leitendes Wollen, ist nach theologisch-wissenschaftlicher Fassung: die Gottes allwissender Allwirksamkeit immanente teleologische Unfehlbarkeit, wie sie uns auf Grund unserer denkenden Betrachtung endlichen Werdens und unserer religiösen Erfahrung erkennbar und von hier aus auf Gottes transzendente absolute Geistigkeit zurückführbar ist.

1. Die christlich-religiöse Vorstellung. „Weise“ ist der Mensch, welcher Zwecke von allgemeingültiger Bedeutung in der ihnen entsprechenden normgemäßen Art zu verwirklichen versteht. Wird das auf Gott übertragen, so werden wieder Denken, Erkennen, Wollen, Handeln in einer für absolutes Geistesleben unzulässigen Art unterschieden. Der Gottheit wird ein Streben nach zeitlich entfernten Zielen beigelegt, und zwar so, daß sie einem, wenn auch von ihr selbst geschaffenen, so doch ganz neutralen Material Zwecke aufdrängt, die demselben völlig fremd sind. (So der alte teleologische Gottesbeweis.) Die „Natur“ wird als „Mittel“ für die Verwirklichung der ihr gänzlich fremden Zwecke „des Geistes“ und Gottes verwendet.

2. Die altdogmatische Auffassung. H. (Qu. 41) begnügt sich, die *sapientia* von der *scientia Dei* zu unterscheiden,

indem er der letztern die erhabene Absicht (*altissimum consilium*) beilegt, durch seine Weltordnung als deren höchste Zwecke seine gloria und die *salus hominum* zu verwirklichen — also ganz anthropomorph die Trennung von Absicht, Mitteln und Endzielen auf Gott übertragend.

M. (XXXVIII) identifiziert dagegen einfach die *sapientia* mit der *scientia* und *omniscientia Dei* überhaupt, wobei er diese, trotz Hervorhebung der Verschiedenheit ihrer Objekte doch als *actus simplicissimus* zu beschreiben sich bemüht.

3. Die wissenschaftliche Fassung. Selbstverständlich kann der Zweckbegriff aus dem Gottesbegriff nicht ausgeschaltet werden, ohne daß der göttlichen Allwirksamkeit der geistige Charakter abgesprochen und die niederste Form des Kausalwirkens, die als mechanisch vorgestellte von ihr ausgesagt wird. Tritt dagegen an die Stelle dieser die allein wahre, von innen heraus wirkende Kausalität als die den endlichen Seinselementen durch die göttliche Allwirksamkeit mitgeteilte, so ergibt sich ein Weltgeschehen, in welchem jedes Seinselement Selbstzweck ist und für das Weltganze nur dadurch „Mittel“ wird, daß es durch seinen Dienst am Ganzen auch seinen Selbstzweck erfüllt. In und mit dieser ursprünglich gesetzten Wechselbeziehung aber muß sich auch die göttliche Allwirksamkeit unmittelbar als Tat vollziehen, und jedes Auseinander-treten von Wollen und Ausführen gerät dabei in Wegfall. Dem Weltgeschehen wohnt so die absolut und unfehlbar teleologisch geartete göttliche Allwirksamkeit von vornherein inne, weil sie Schöpfer und Erhalter jener innerlichen Kausalität ist, durch welche jenes Geschehen möglich wird. Aber wird es möglich?

4. Denkende Betrachtung endlichen Werdens. Dieses ist zunächst unserer Beobachtung nur in der Form raumzeitlicher Erscheinung zugänglich. Wir sehen es nur in zeitlich ausgedehnten Prozessen sich vollziehen, deren Stadien wir nur als mechanisch bewirkte Lage-Änderungen letzter Materienteile sinnlich vorzustellen vermögen. Dennoch zwingt das von ihren Ergebnissen auf ihren Verlauf zurückfallende erklärende Licht unser Denken, die wahre Ursache dieser uns zeiträumlich sichtbar werdenden Veränderungen in der den Einzelementen zeitlos immanenten teleologischen Tendenz ihres Wesens zu sehen, das heißt aber, aufs Ganze bezogen, in der dem Weltgeschehen zeitlos immanenten teleolo-

gischen göttlichen Allwirksamkeit überhaupt. Gleichwohl „geschieht“ in der Welt so vieles, was dieser Teleologie zu widersprechen scheint und sie uns aus den Augen zu rücken geeignet ist, daß auch das Zugeständnis, wir seien allerdings unvermögend, diese Teleologie bis ins Einzelne zu verfolgen nicht ausreicht, den Eindruck dieser Gegeninstanzen zu verringern. Vielmehr taucht hier das Problem der „Theodicee“ auf. Allein dessen Erwägung muß noch vertagt werden. Inzwischen darf eine alle raumzeitliche Empirie an Tiefe und Wahrheit überbietende Instanz, der zu vertrauen die Theologie sich wissenschaftlich berechtigt weiß, uns ermutigen, bei unserer Auffassung der göttlichen Allweisheit zu beharren.

5. Die christlich-religiöse Erfahrung. Diese setzt uns in den Stand, mit der Zuverlässigkeit unserer — ob auch in zeitlicher Form doch rein qualitativen Inhalt zeigenden — Selbstanschauung unsere eigene Entwicklung zur religiös gereiften Persönlichkeit rückschauend zu überblicken. Christlich-religiöse Erfahrung aber ist vor allem sittlich-religiöse Erfahrung. Und wenn wir durch diese gewahren, auf welchen Wegen und Umwegen, durch welche Fügungen und Führungen wir dazu gelangt sind, den Selbstzweck unseres geistig-sittlichen Wesens durch Hingabe in den Dienst am Ganzen zu erfüllen, im Gehorsam gegen Gott dem Ziel unserer Bestimmung entgegen zu reifen — dann erleben wir damit auch die Wahrheit der christlich-religiösen Aussage von der Allweisheit Gottes. Denn von diesem inneren Erleben aus, das Keiner so beurteilen kann, wie wir selbst, gewinnen wir auch den festen Punkt, von dem aus wir den innersten Nerv des Weltgeschehens überhaupt zu erschauen vermögen.

6. Der theologisch-wissenschaftliche Rückschluß. In dieser religiös-sittlichen Erfahrung aber handelt es sich um ein so Großes, um ein so an-sich, d. h. aber absolut Wertvolles, daß die Theologie, hierauf wiederum Fuß lassend, den Rückschluß wagen darf: ein göttliches Wirken, dem solche Ziele immanent sind, sei auch in Gottes eigenem Wesen begründet, so daß die in Gottes Allwirksamkeit gelegene Allweisheit ein, gerade in seiner Relation zur Welt uns kundwerdendes Moment seiner eigenen, für uns transzendenten Geistigkeit sei. Diese aber fordert an sich selbst schon auch ein aktuelles Verhalten Gottes zur Welt, daher das christliche Bewußtsein in Gottes Allweisheit bereits den Hinweis auf ein solches gegeben sehen darf.

2. Die in Gottes Verhalten zur Welt bekundeten göttlichen Eigenschaften.

§ 35. Während bis hierher diejenigen Aussagen des christlich-religiösen Bewußtseins über Gott dogmatisch ausgestaltet wurden, welche darlegen wollen, in welcher Weise Gott sein Wesen innerhalb des endlichen Daseins offenbart, reden diejenigen Aussagen, welche der sittlichen Seite des christlichen Bewußtseins entstammen, darüber hinaus von dem Inhalt der göttlichen Allwirksamkeit, und werden damit zu Aussagen über Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Es ist die zweite der oben (§ 16) konstatierten Grundaussagen des christlichen Bewußtseins über Gott, welche uns hier wiederum entgegentritt. Diese Grundaussage ist ebenso wie die erste dem Christentum mit vielen anderen Religionen gemeinsam, denjenigen, welche bereits den entscheidenden Schritt von bloß sinnlicher zu sittlich-sinnlicher Religion getan haben. Doch läßt es unter ihnen solche allerdings weit hinter sich, in welchen das sittliche Moment sich nur erst in primitiver und rudimentärer Weise geltend macht. Dagegen kommt jetzt das sittliche Bewußtsein des Menschen im Christentum mit derselben Entschiedenheit und prinzipiellen Absolutheit zum Ausdruck, wie in den klassischen Urkunden der alttestamentlichen Gesetzesreligion.

Dies ist vor allem in formaler Beziehung der Fall; denn in materialer Hinsicht hat das Christentum das sittliche Bewußtsein innerhalb der Religion noch weit umfassender und intensiver sich geltend machen lassen, als die israelitische Religion es jemals konnte. An diesem Orte aber kommt es zunächst noch vorzugsweise auf das Zusammentreffen beider in der Betonung des formalen Momentes des sittlichen Bewußtseins an, kraft dessen es seinen Inhalt, wie derselbe auch sein mag, als unbedingtes Pflichtgebot und deshalb als mit dem Willen Gottes solidarisch dem empirisch-individuellen Subjekt gegenüberstellt; daher die Formulierung und Promulgierung seines Inhalts auch als göttliche Offenbarung im Sinne von konkreter Belehrung und Anordnung aufgefaßt wird. Hier ist nur noch darauf zu verweisen, daß das Christentum, seinen ursprünglichsten und wesenhaftesten Intentionen zufolge, im Unterschied vom Judentum über die Stufe der sinnlichen

Religion prinzipiell hinausschreitet. Zwar fährt es fort, die völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott auch auf das sinnliche Leben zu beziehen, aber nur noch in der Art einer selbstverständlichen Voraussetzung, welche in den Hintergrund des religiösen Bewußtseins zurücktritt, nicht mehr aber den Mittelpunkt desselben als eigentliches Hauptziel seines Trachtens erfüllt. Vielmehr ist im Christentum das sittliche Können der Hauptgegenstand und Zielpunkt des religiösen „Hungerns“ und „Dürstens“ (Matth. 6, 31—34. 5, 6. 8) und es ist deshalb der Versuchung entnommen, die Erfüllung der sittlichen Forderungen als Bedingung für die Erreichung sinnlicher Zwecke zu betrachten, und um dieser willen abzukupfen und herabzusetzen. Und so in seiner formalen Absolutheit sichergestellt gegen jede Verflachung, ist hier das sittliche Gebot: denn auch zum höchstgespannten Idealismus vorgeschritten (Matth. 5, 48). Auf Grund solcher Gestaltung des ihm immanenten sittlichen Bewußtseins, macht denn auch das Christentum seine Aussagen über Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Dagegen bildet der Weg, auf den es den Menschen zur Verwirklichung solcher Gebote solchen Gottes verweist, erst den Gegenstand seiner letzten und höchsten Grundaussage, die denn auch erst die spezifische Eigenart seines Wesens, und damit zugleich die höchste Stufe menschlich-religiösen Bewußtseins überhaupt, zum vollen Ausdruck bringt.

§ 36. Die göttliche Heiligkeit. sowohl als Attribut des „das Gute“ sich zum höchsten Zweck setzenden göttlichen Willens, wie als Gottes eigene, dem sittlichen Gesetz normgemäß entsprechende Vollkommenheit vom religiösen Bewußtsein anthropomorph vorgestellt, ist theologisch-wissenschaftlich zunächst zu fassen als das stetige Erfülltsein der göttlichen Allwirksamkeit mit demjenigen Inhalt, welchen der Christ kraft seines sittlichen Bewußtseins als höchste Norm seines eigenen Wollens wie als letzten Zweck und höchsten Wert des gottgeschaffenen Weltaseins überhaupt kennt und anerkennt — dann aber auch anzuerkennen als zuverlässig erfahrener Taterweis von Gottes entsprechend gearteter transzendenter Aktualität.

I. Die religiöse Vorstellung von Gottes Heiligkeit. Es erscheint auffallend, daß die Fassung selbst dieser

göttlichen Eigenschaft im Einklang mit dem Begriff des Absoluten dem wissenschaftlichen Denken die größten Schwierigkeiten bereitet. Das religiöse Bewußtsein setzt sich freilich über sie hinweg, indem es einfach der ihm eigenen Sicherheit betreffs eines Tatbestandes vertraut, der sich ihm aufdrängt. Gleichwohl sind die ihm dabei entstehenden Widersprüche nur allzu geeignet, diese Sicherheit zu erschüttern, und es wehrlos zu machen, wenn irreligiöse Polemik sie ihm entgegenhält.

Es handelt sich hier um den christlichen Sinn des Heiligkeitsbegriffs, daher wir auf seine Fassung seitens der sinnlich-religiösen Vorstufen des Christentums nicht näher eingehen. Es ist ja hinreichend bekannt, daß diese (einschließlich des Hebräischen mit seinem „Qadosch“) unter „Heiligkeit“ vor allem die sinnlich empfundene und vom endlichen Wesen als verderblich gefürchtete metaphysische Überlegenheit und Erhabenheit des Göttlichen verstehen, was schließlich zur Vorstellung von einer Beziehungslosigkeit beider Teile führte, welche nur durch vermeintlichen „Zauber“ oder aufdringliche „Mystik“ zu überwinden sei (vergl. die extreme Betonung der göttlichen Transzendenz im Neuplatonismus).

Auch christliche Aussagen, wie z. B. 1. Tim. 6, 15. 16, kennen zwar ein entschiedenes Hervorheben von Gottes Transzendenz, aber christlich sind sie doch eben dadurch, daß sie dieselbe wohl als ehrfurchterregend, nicht aber als „schaudererregend“ und bloß repulsiv erscheinen lassen, sondern zugleich von einem Erlösungswillen Gottes wissen, der sich durch reale Mitteilung gerade der Heiligkeit Gottes betätigt, aber auch dies nicht, um den metaphysischen Unterschied des endlichen Wesens von Gott „magisch“ zu tilgen — das ist erst paganistische Trübung —, wohl aber um die Trennung des heilsbedürftigen Menschen von Gott religiös und ethisch aufzuheben.

Dahei geht das Hauptinteresse des Christentums an Gottes Heiligkeit auch von der metaphysischen auf die ethische Seite des Begriffes über. Hierbei aber erheben sich auch sofort die Schwierigkeiten. Denn gerade von dieser Seite ist der Begriff der Anthropomorphisierung ausgesetzt.

Das christliche Bewußtsein betrachtet zunächst die „Heiligkeit“ als ein Attribut göttlichen Wollens, sofern dieses auf das Gute als seinen höchsten Zweck gerichtet sei; dabei ist schon wieder die Isolierung göttlichen Wollens vom göttlichen Wirken, sowie die

unbefangene Verwendung des zeitlich gefaßten Zweckbegriffs zu beanstanden. Weit schwerer aber sind die Konflikte, welche entstehen, wenn die Frage beantwortet werden soll, wie das göttliche Wollen dazu komme, sich diesen Zweck zu setzen? Geschieht das willkürlich, oder geschieht es mit Notwendigkeit, oder endlich im Gehorsam gegen eine Norm? Das erstere aber führt auf die alte Frage: ist das Gute nur gut, weil Gott es so bestimmt hat? Die beiden letzten Auskünfte führen zu der Frage: bestimmt Gott das Gute — sei es gezwungen, sei es frei — als gut, weil es gut ist? Im ersteren Fall könnte vermöge göttlicher Bestimmung auch das Gegenteil dessen, was uns jetzt als gut gilt, für gut erklärt sein. Dies aber scheint der Evidenz, mit welcher jedenfalls der Christ das ihm als gut bezeichnete auch als gut erkennt, zu widerstreiten. In den zwei anderen Fällen würde Gott einer unabhängig von ihm bestehenden Norm entweder sich fügen müssen, oder sich ihr in lobenswertem Gehorsam unterordnen. Beides würde seiner Ab-solutheit widerstreiten, durch das Letztere würde Gott der Heiligkeit nach menschlicher Art in Form der „Sittlichkeit“ teilhaft werden. Aus diesem Dilemma gibt es für das religiöse Vorstellen keinen Ausweg; es wird sich aber dieser Lage entweder gar nicht bewußt, oder es entscheidet sich kurzerhand für die eine oder die andere Seite. Beides findet sich freilich auch bei Theologen. So votieren z. B. Dun Scotus und Socinus für Gottes willkürliche Bestimmung des Ethischen.

2. Die alte Dogmatik. Und unsere beiden Zeugen für diese zeigen mehr das Erstere; eine naive Unterschätzung der Schwierigkeiten. So rechnet H. (Qu. 29) zwar die sanctitas unter die attributa immanentia, d. h. zur Transzendenz, und definiert sie zunächst als attributum, quo essentia Dei purissima, rectissima, et omnis vitii moralis expers est, weist aber zugleich auf den Sinn der Heiligkeit als separatio hin, daher die sanctitas sei: die divinitas omnesque ejus . . . perfectiones, quibus (Deus) ipse unus ab omnibus rebus discernitur. Dazu gehöre aber auch seine voluntas necessaria, qua semper ipse decernit, summis perfectionibus suis omnibus convenienter congruenterque agere; wonach also die Heiligkeit Gottes auf seinem lobswerten Entschluß beruht, stets der Norm seiner Vollkommenheit gemäß sich zu verhalten. Daneben versichert H. aber auch: Deus sanctus est independenter, immutabiliter und exemplariter, sich seinen filiis

als nachzuahmendes Vorbild darbietend (1. Petr. 1,16. Lev. 19,2), was wieder zur Einbeziehung der sanctitas unter die attributa immanentia nicht stimmt.

Maesius gehört zu den reformierten Dogmatikern, welche die sanctitas unter den Begriff der justitia einordnen (LIII), wonach diese sich erweist als puritas rectitudo et sanctitas. Auch ihm ist letztere Vorbild für den Menschen (Lev. 19,2), da der erste Mensch schon nach ihrem Bilde geschaffen sei, wie sie denn auch in der sanctificatio uns wieder mitgeteilt werde. Danach rechnet er sie zu den attributa communicabilia. Die Definition aber, nach welcher sie der amor Dei sein soll, wie er gemäß Gottes Natur als einer Norm und Regel, ausgeübt wird, verspottet er als einen bloßen Zirkel.

3. Wissenschaftliche Erwägung. Zweifellos muß auch zur Näherbestimmung dieses göttlichen Attributs auf die vom Begriff des Absoluten geforderte independentia Dei zurückgegangen werden, wonach von keiner über oder in Gott waltenden Ursächlichkeit die Rede sein kann. Schon daraus erhellt, daß Gottes Heiligkeit, sei es mittelst philosophischer, sei es mittelst theologischer Rückschlüsse, auf die ewige Aktualität seines transzendenten Wesens zurückgeführt werden muß: Dieser Tatbestand ist dann aber nicht anders faßbar, als so, daß Freiheit und Notwendigkeit sich in ihm vollkommen decken. Wollte man sie hier unterscheiden und das Wesen Gottes durch seinen ihn selbst bestimmenden Willen, die Qualität und Richtung dieses Willens aber wieder aus seinem vollkommenen Wesen herleiten, so würde eben diese an sich schon unzulässige Trennung nur zu einem nichts erklärenden Zirkel führen. In Gott ist alle Notwendigkeit keine ihm fremde, sondern seine eigene, was nur ein anderer Ausdruck ist für ihre Identität mit seiner independentia oder mit seiner in seinem Wesen liegenden Freiheit.

Daß nun aber an dieser „freien Notwendigkeit“ innerhalb der Aktualität des göttlichen Wesens schon das philosophische Denken ein besonderes Interesse hat, liegt daran, daß es sich verpflichtet weiß, wie für die Tatbestände des endlichen Daseins überhaupt, so namentlich auch für das im menschlichen Geistesleben so gewaltig sich geltend machende „factum“ des kategorischen Imperativs nach einer höchsten und letzten Ursache zu fragen resp. sie in Ermangelung direkten Anschauens, auf Grund der menschlichen Selbst-

anschauung mittelst indirekten Erkennens, d. h. mittelst logischen Schließens für ihr Wissen sicherzustellen. Dies führt behufs Erklärung der Eigenart unseres sittlichen Normbewußtseins zu der Erwägung, daß diese ihre Ursache jenseits unseres eigenen endlichen Wesens in einer letzten Realität haben muß, in welcher die Forderungen, welche sie an uns stellt, vollkommen erfüllt sind. Der Schluß auf den Quell menschlichen Normbewußtseins führt nur dann zu einem befriedigenden Resultat, wenn er mit dessen Ursache zugleich die Realität des in ihm gesetzten Ideals ergibt. So tritt schon für die philosophische Erwägung die ethische Vollkommenheit, d. h. aber die Heiligkeit zu den schon gewonnenen Attributen der göttlichen Aktualität hinzu.

4. Die christlich-religiöse Erfahrung aber fügt dem die mächtige und auch als wissenschaftlich berechtigt erwiesene Instanz des auf die sittliche Norm bezogenen A. G.'s hinzu (s. I, § 42), kraft deren wir schon Gottes Allwirksamkeit nur als eine solche ansehen können, welche inhaltlich unwandelbar mit dem erfüllt ist, wovon wir wissen, daß wir es „sollen“. Daher wir, wenn wir demgemäß handeln, uns mit seinem allzeit heiligen Wirken in Übereinstimmung fühlen, wenn nicht dagegen, unter Schädigung unseres innersten Wesens mit ihm kollidieren.

Diese Folge solchen Verhaltens ist aber, laut unserer Erfahrung, nur überwindbar durch selbstwollend vollzogene Einordnung unseres Wirkens in das Wirken Gottes, an dessen Heiligkeit wir durch unsere Heiligung, wie sie sich an unsere Bekehrung anschließen soll, stetig steigenden Anteil gewinnen.

Und die Theologie nimmt wiederum diese Erfahrungen des christlichen Bewußtseins zur Grundlage, um daraus den Schluß zu ziehen, daß eine solche Veranlagung und Entwicklung endlichen Geisteslebens Werte zeitigt, welche würdig sind in Gottes eignem aktuellen Wesen begründet zu sein, deren Fehlen in den Wirkungen seiner Relation zur Welt mit seiner Absolutheit unvereinbar wäre; so daß Gottes, auch uns heiligendes oder erlösendes Verhalten zu uns der, seinem transzendenten Wesen selbst eignenden „Heiligkeit“, oder absoluten ethischen Vollkommenheit entspringt.

§ 37. Die göttliche Gerechtigkeit, vom christlich-religiösen Bewußtsein als die der göttlichen Heiligkeit entsprechende richterliche, durch vereinzelte endliche Anlässe

hervorgerufene Betätigungsweise Gottes anthropomorph vorgestellt, ist wissenschaftlich zu fassen als Gottes innerhalb der wechselvollen sittlichen Entwicklung der endlichen Geisteswelt sich absolut konstant erweisende Heiligkeit, von jener erfahren sowohl im wahren ursächlichen Zusammenhang von Sünde und Übel, wie an der zunehmenden Verwirklichung des Guten, daher sie als ein, in Gottes eigenem transzendenten Wesen begründetes Verhalten Gottes zur Welt betrachtet werden darf.

I. Die religiöse Vorstellung. Nach den einleitenden Erörterungen zur Behandlung der göttlichen Eigenschaften Heiligkeit und Gerechtigkeit ist hier zunächst nur noch davon zu reden, wie das sittlich-religiöse Bewußtsein überhaupt sich die göttliche Gerechtigkeit vorstellt, und erst dann davon, wie das christliche Bewußtsein selbst an ihr in charakteristischer Abwandlung festhält.

Jenes nun ist seiner ursprünglich gegebenen Natur nach durchaus gesetzlich geartet, und in seinen Aussagen über Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit reflektiert sich stets die Doppelfunktion des Gewissens, Gesetzgeber und Richter, oder Codex und Judex zugleich zu sein. Daher wird in diesem Zusammenhange unter „Gerechtigkeit“ auch weder Rechtschaffenheit oder ethische Vollkommenheit überhaupt, noch auch die im richterlichen Urteilen bewährte Einsicht und Wahrhaftigkeit insbesondere verstanden, beides gilt für Gott als selbstverständlich. Vielmehr handelt es sich jenem sittlich-religiösen Bewußtsein um Gottes, gemäß seiner Heiligkeit bekundete vergeltende Gerechtigkeit, kraft welcher er auf die Handlungsweise verantwortlicher endlicher Geisteswesen mit Lohn oder Strafe antwortet. Für das christliche Bewußtsein fällt dabei freilich schon die lohnende Gerechtigkeit weg, da es den Begriff menschlichen Verdienstes nicht kennt. Doch wird die so verbleibende göttliche Strafgerechtigkeit auch innerhalb des christlichen Bewußtseins in Übereinstimmung mit dem vor- und außerchristlichen sittlich-religiösen Vorstellen zunächst ebenfalls im durchaus gesetzlichen, juristischen Sinne aufgefaßt.

Schon dies führt aber zu Anthropomorphismen, sofern Gott in einer auf vereinzelte endliche Akte speziell reagierenden, zeitlich gearteten Tätigkeit begriffen gedacht wird, und dies verstärkt sich noch, wenn von denjenigen Strafen, die als unmittelbare Folgen der

betreffenden menschlichen Handlungsweise sich einstellen, noch solche unterschieden werden, welche ohne jeden derartigen Zusammenhang als von Gott besonders verordnete oder als „positive“ Strafen betrachtet werden. Angesichts so gedeuteter Leiden erhebt sich schon im religiösen Bewußtsein selbst die quälende Frage, ob diese Deutung die richtige, und der von ihnen aus gezogene Schluß auf eine sie veranlassende Verschuldung berechtigt sei (Hiob). Und dieses sein Unsicherwerden führt dann, besonders seiner alttestamentlichen Form gegenüber, zu den viel weiter gehenden Fragen: erstlich, ob der von ihm vorausgesetzte und als Erweis von Gottes vergeltender Gerechtigkeit geradezu postulierte Parallelismus von sittlichem Verhalten und entsprechender sinnlicher Zuständlichkeit des Menschen überhaupt bestehe; und zweitens, ob sein Bestehen eine der Gottheit würdige Art wäre, auf das sittliche Verhalten endlicher Wesen zu reagieren, und dies kann wieder in verschiedener Richtung gefragt werden. Welche Kontroversen haben sie nicht von alters her in der Christenheit erhoben „de ira Dei!“, schon zwischen den Gnostikern (die solches Verhalten vom höchsten Gott auf ihren Demiurgen abwälzten) und den Kirchenvätern, die Gottes Zorn entweder als sittlich berechtigten Affekt, oder überhaupt als nicht affektartig, sondern als „leidenschaftslose Gerechtigkeit“ zu deuten suchten. Aber dies letztere einmal zugegeben, würde nicht selbst mit solcher Strafgerechtigkeit Gott die bedenkliche Absicht, ja das verwerfliche Verfahren zugeschrieben, dem sittlichen Handeln des Menschen sinnliche Motive aufzudrängen und dadurch dessen sittliche Gesinnung zu verfälschen, und seine sittliche Entwicklung auf niederen Stadien festzuhalten, wenn nicht ganz zu unterbinden?

Es führt auch zu keiner wesentlichen Besserung der Lage, wenn die göttliche Strafgerechtigkeit als erziehend aufgefaßt wird. Auch dabei wird Gott erstlich schon in anthropomorpher Weise ein Verfolgen von Zwecken mit davon ganz verschiedenen Mitteln zugeschrieben; nicht bloß wären erstere geistiger, letztere sinnlicher Art, sondern beide würden von ihm auch in der Art zeitlichen Nacheinanders ausgesagt werden müssen; besonders aber würde auch hierbei Gott vorgestellt, als ob er mit sinnlichen Motiven auf die sittliche Entwicklung des Menschen wirken wollte. Zugleich würde wieder das wirkliche Bestehen eines ausnahmslosen Parallelismus zwischen sittlichem Verhalten und sinnlicher Zuständlichkeit

des Menschen erforderlich bleiben, und endlich auch an der Unterscheidung zwischen ursächlich vermittelten und positiven Strafen festzuhalten sein.

2. Die alte Dogmatik. Unsere beiden Zeugen beschränken den Sinn des Attributs „justitia“ nicht, wie wir es hier zunächst tun, auf Gottes Straferechtigkeit, sondern schließen in ihn Momente ein, welche zwar dem anthropomorphen biblischen Sprachgebrauch entsprechen, aber teils als selbstverständlich für Gott keiner besonderen dogmatischen Hervorhebung bedürfen, teils durch andere Attribute schon hinreichend gesichert sind.

So definiert H. (Qu. 46) die *justitia* als *attributum vi cuius Deus omnia quae aeternae suae legi sunt conformia vult et agit; creaturis convenientes leges praescribit; promissa facta hominibus implet, bonos remuneratur et impios punit*. Diese Definition schränkt er aber selbst in seinen Erläuterungen dadurch wieder ein, daß er das in ihrem ersten Satz gesagte, trotzdem er es als attr. *essentiale* betrachtet wissen will, mit Gottes sehr anthropomorph ausgedrückter *sanctitas* zusammenfallen läßt, im zweiten und dritten Satz auch nur diese sich betätigen sieht, im vierten die lohnende Gerechtigkeit für die Christen ausscheidet, — so daß schließlich auch bei ihm nur die Straferechtigkeit als das wesentliche Moment übrig bleibt.

M. (LIII) schließt von seiner Definition die *justitia commutativa* (Kontraktgerechtigkeit) und *distributiva* (lohnende G.) sofort aus, unterscheidet dann aber *justitia divina*, *dominica* und *judiciaria*, um unter diesen Titeln Gott in ganz anthropomorpher Art eine reiche Anzahl von Attributen (*puritas rectitudo, sanctitas*), Tugenden und Betätigungsweisen zuzuschreiben, wie (LIII) *benignitas, veracitas, fides* (Treue); ferner (LIV) *aequitas*, betätigt in einer der *sanctitas* angemessenen Gesetzgebung; endlich (LV) richterliche Gerechtigkeit, betätigt in Bestrafung der Sünde und ihrer Vergebung „non sine satisfactione“, letzteres bewiesen durch Gewissen, levitisches Christentum und Christi redemptio.

3. Die wissenschaftliche Fassung des Attributs. Schon Gottes „Heiligkeit“ ist oben bestimmt, als Gottes unveränderlich auf die Verwirklichung des Guten im Welt-dasein gerichtete, und in seinem transzendenten Wesen begründete Allwirksamkeit. Damit war bereits die anthropomorphe Vorstellung abgewehrt von einem Streben Gottes nach Erreichung eines vorgedachten Zwecks durch nachfolgende Anordnung heterogener

Mittel in besonderen Einzelakten. Dieser Charakter der Einheitlichkeit muß der göttlichen Heiligkeit eigen bleiben, wenn sie in Gottes Gerechtigkeit sich wirksam erweist. Damit wird nicht etwa der Zweckbegriff aus Gottes Allwirksamkeit eliminiert, wohl aber seine zeitliche und empirisch-disjunkte Form. Statt dessen wird der göttlichen Allwirksamkeit hier die auf die Verwirklichung des Guten innerhalb der Endlichkeit gerichtete Finalität als unveränderlich und einheitlich immanent gedacht. Kraft derselben erweist Gottes Heiligkeit sich vor allem darin als Gottes Gerechtigkeit, daß sie gegenüber individualistischer Renitenz der entwicklungsbedürftigen endlichen Seinselemente unüberwindlich beharrt, sich also als die mit sich identisch bleibende, keiner hemmenden Schranke begegnende heilige Allmacht bekundet, so vielgestaltig sie auch von den endlichen Einzelementen je nach deren individuell gearteter Beschaffenheit und Lage erfahren werden mag.

Hier freilich fragt es sich zunächst nur, in welcher Weise und mit welchem Erfolg Gottes Heiligkeit durch ihr Beharren für die endliche Welt grade den sittlichen Charakter göttlicher Strafgerechtigkeit gewinnt. Individualistische Renitenz endlicher Seinselemente findet in ungeheurem Umfang innerhalb der noch ungeistigen Sphäre des Welt-daseins statt, und wird von der diesem immanenten göttlichen Allwirksamkeit unaufhörlich im Sinn des Ganzen, und darum auch im Endsinn von Gottes Heiligkeit nicht nur überwunden, sondern namentlich auch positiv verwertet. Aber in einem sittlichen Sinn oder als Strafgerechtigkeit eines heiligen Gottes empfinden diese Seinselemente ihre Unterwerfung unter die universalen Gesetze Gottes selbstverständlich nicht.

Das kann nur in der zu sittlicher Entwicklung berufenen endlichen Geisteswelt der Fall sein. Aber dabei werden die schon oben bemerkten verfehlten Deutungen der religiösen Vorstellungsweise bezüglich der von dieser Geisteswelt erfahrenen Leidenszustände ausgeschaltet werden müssen, wenn ihr anders Gottes Strafgerechtigkeit auch an der zunehmenden Verwirklichung des Guten als Bekundung von Gottes Heiligkeit erkennbar werden soll. Es muß dazu vor allem eine durchgreifende Läuterung in der Auffassung des Zusammenhangs von Sünde und Übel eingetreten sein. Er darf nur noch in seiner wahren Gestalt in Betracht gezogen werden.

Zwar ist im allgemeinen sicher, daß, wie der Eintritt sinnlichen Übels überhaupt in der Entwicklungsunreife der endlichen Seins-elemente begründet ist, dies auch vielfach als Folge derjenigen Art dieser Unreife der Fall ist, welche als Sündigkeit an den endlichen Geisteswesen hervortritt und von ihnen selbst so beurteilt wird. Aber ob ein solcher Zusammenhang wirklich bestehe, diese Frage zu entscheiden gibt es nur ein einziges Kriterium. Und dieses ist allein in der Selbsterfahrung des Einzelnen gegeben; nur er selbst kann mit Sicherheit von einer Zuordnung sinnlichen Übels zur Sünde reden, und auch dies nur dann, wenn das ursächliche Begründetsein des Übels in seiner Sünde sich ihm als Erklärung desselben unumgänglich aufdrängt. Allein auch in diesen Fällen wird er die göttliche Gerechtigkeit nur erst noch in der Form einer äußerlich vergeltenden Gerechtigkeit erfahren haben; was der Wahrheit noch fern steht. Denn wenn auch das für sein Tun verantwortliche Geisteswesen den Kausalzusammenhang von Übel und Sünde schon ethisch, als Strafbzusammenhang mag empfunden haben, so wirkt doch diese Erfahrung zunächst nur, was sinnliche Erfahrung allein wirken kann: Vorsicht, Witzigung des Selbsterhaltungs-triebes gegenüber der strafenden Macht. Und auch wenn ohne jenen Kausalzusammenhang das Schuldbewußtsein erfahrene Übel als positiv verhängte Strafen deutet, so kommt dabei die Schuld doch immer nur noch als sinnlich schädigend, mithin als Torheit, nicht aber als sittlicher Unwert zum Bewußtsein.

Weiter führt aber die Erfahrung von äußerlicher Vergeltung auch dann nicht, wenn sie tatsächlich erziehend wirkt und auch vom Betroffenen so aufgefaßt wird. Denn wenn sie dabei auch in ihrer ethischen Finalität bereits erkannt und gewürdigt wird, so wirkt sie auf den Betroffenen auch dann nur noch so, daß er lediglich durch sinnliche Motive zur Innehaltung gefahrloserer Willensbetätigung veranlaßt wird. Eine wirkliche Änderung seiner sittlichen Gesinnung braucht dabei noch gar nicht einzutreten, eine heiligende Wirkung übt auch die „erziehende“, aber sinnlich strafende göttliche Gerechtigkeit also noch nicht mit Sicherheit aus.

Anders steht es schon, wenn das Erleiden sinnlich empfundener Übel, als Erfahrung unüberwindlicher Machterweisung Gottes anerkannt, eine erneute Weckung des A. G.'s und Stärkung des Gottesbewußtseins überhaupt bewirkt, ohne daß es zu einem bestimmten

Schuldbewußtsein in Beziehung gesetzt werden kann. So als erziehende Prüfung aufgefaßt, kann solches Leid durch die von ihm bewirkte, wenn auch nur noch sinnlich-religiöse Erregung, die Pflicht gehorsamer Ergebung gegenüber der göttlichen Allmacht zum Bewußtsein bringen, damit aber auch zugleich zur Selbstkritik am Maßstab von Gottes Heiligkeit führen. Dann übt es in der Tat schon eine heiligende Wirkung aus, ohne daß dabei der Gedanke an vergeltende Gerechtigkeit sinnliche Motive in die sittliche Selbstbesinnung einmischt. Dann entspinnt sich zwischen dieser und dem mächtig erregten Gottesbewußtsein vielmehr eine Beziehung, aus welcher endlich wirklich diejenige Erfassung der göttlichen Gerechtigkeit und zwar Strafgerechtigkeit hervorgehen kann, welche ohne Vorbehalt mit dem Begriff des Absoluten und der ihm eignen ethischen Vollkommenheit oder Heiligkeit vereinbar ist.

Auch hierbei handelt es sich zweifellos um die im Sinne der Heiligkeit und Heiligung teleologische Zusammenordnung von Sünde und Übel. Aber dieselbe ist dann ganz geistiger und innerlicher Art; denn das sinnlich empfundene Übel kommt dabei nicht mehr in Betracht; dieses tritt ganz in zweite Linie zurück als Erweis unserer Lage innerhalb einer unter Gottes allmächtiger Einwirkung sich entwickelnden endlichen Vielheitswelt überhaupt. Als das eigentliche, mit der Sünde ursächlich zusammengeordnete Strafübel wird vielmehr das innerlich, geistig, gefühlte Übel: der mit ihr verbundene Verlust an sittlicher Kraft und an sittlichem Wert erkannt, und dieses unter dem Maßstab der sittlichen Norm erwachende Gefühl eigenen Unwertes und verdienter Scheidung von Gottes heiligem Wesen entbindet Willensmotive von völlig unsinnlicher, einer reinen Einigung mit normgemäßer sittlicher Gesinnung fähiger und würdiger Art, daher erst in der so sich erweisenden Strafgerechtigkeit Gottes auch die wahre Art des konstanten Beharrens seiner Heiligkeit innerhalb der Entwicklung der Endlichkeitswelt hervortritt. Denn dieser Zusammenhang von Sünde und Übel ist der allein untrügliche, der schon vom Unbekehrten als nicht bloß vergeltende und an sein sinnliches Interesse appellierende, sondern als erziehende, sein sittliches Bedürfnis weckende Strafe erkannt werden kann; vom Bekehrten aber als Aufforderung zu fortgesetzter tiefgreifender Selbstkritik oder Buße, und darum als nie intermittierende, von Gottes Heiligkeit her auf ihn einwirkende Zucht empfunden wird.

4. Rückschluß der Theologie. Und indem die Theologie wiederum solche sittlich-religiöse Erfahrungen des werdenden wie des ausgereiften christlichen Bewußtseins als Grundlage berechtigter Schlüsse in die Transzendenz hinaus anerkennt, sieht sie auch hier zwischen Gottes in ihnen sich erweisendem Verhalten zur endlichen Geisteswelt und seinem eigenen vollkommenen heiligen Wesen eine so unmittelbare Beziehung bestehen, daß sie kein Bedenken trägt, auch die so sich bekundende Strafgerechtigkeit Gottes in der höchsten Inhaltlichkeit seines Wesens begründet zu sehen.

§ 38. Der höchste Inhalt der heiligen und heiligenden göttlichen Allwirksamkeit erschließt sich dem christlichen Heilsbewußtsein in den Erlebnissen der Versöhnung und Erlösung, in denen es die, von ihm anthropomorph vorgestellten, göttlichen Eigenschaften der Gnade und Liebe sich betätigen sieht, deren Einigung mit dem Begriff des Absoluten jedoch der Theologie besonders schwierige Probleme stellt.

1. Die christlich-religiösen Aussagen über Gottes Gnade und Liebe bezeichnen selbstverständlich erst den eigentlichen Höhepunkt der Entfaltung des christlichen Gottesbegriffs in der Eigenschaftslehre. In seinen Aussagen über Versöhnung und Erlösung kommt das christliche Bewußtsein recht eigentlich erst zu sich selbst, und in dem, was es in ihnen über Gottes Wesen zu sagen sich gedrängt fühlt, will es erst die letzte, erschöpfende und schlechthin zutreffende Auskunft über dasselbe gemäß der ihm gewordenen Offenbarung geben. Hier ist indes von solchem weitergreifenden Zusammenhange zunächst noch abzusehen; erst die dogmatische Ausgestaltung der christlichen Heilsanschauung hat sich ganz ihm zuzuwenden. Nur daß die christlichen Aussagen über die göttlichen Eigenschaften der Gnade und Liebe zugleich die endgültigen und adäquaten Aussagen über das wahre Wesen Gottes sein wollen, kommt hier in Betracht, und darin liegt, daß alle bisherigen Aussagen über Gottes Eigenschaften in diesen Aussagen gipfeln und schließlich in denjenigen über Gottes Liebe zusammengefaßt sein sollen. Denn die christliche Auskunft über Gottes Wesen lautet kurz: „Gott ist die Liebe“ (1. Joh. 4, 16).

2. Die Probleme. Aber es ist das paradoxe Schicksal der Dogmatik, gerade hier, wo das christliche Bewußtsein erst seine volle Befriedigung und Sicherheit gewinnt, ihrerseits sagen zu müssen, daß die wissenschaftlichen Schwierigkeiten sich am meisten häufen. Denn gerade diese Eigenschaften sind am schwersten mit den Anforderungen des wissenschaftlichen Bewußtseins zu reimen, sogar auch am schwersten mit den Aussagen des christlichen Bewußtseins selbst über Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit zu vereinigen.

War deren ethischer Gehalt an sich, ebenso wie der ethisch noch indifferente Gehalt der religiösen Aussagen über Gottes Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit, Allwissenheit, Allweisheit, von Anthropomorphismen gereinigt, auch mit dem philosophischen Gottesbegriff noch wohl zu vereinbaren, — wenn auch der Theologie damit noch nicht Genüge geschah — so handelt es sich jetzt um religiöse Aussagen, welche von Affekten, Gefühls- und Gemütsregungen Gottes reden; und gerade aus diesem Grunde nimmt das christlich-religiöse Bewußtsein an ihnen das innigste Interesse, den leidenschaftlichsten Anteil.

Gegen nichts aber verhält sich der wissenschaftliche Begriff des Absoluten spröder als gegen Attribute solcher Art; gerade mit ihnen hatte das Christentum der „Welt“ gegenüber von jeher den schwersten Stand. Dennoch muß und kann die Theologie auch diese Attribute so auf ihren in Gottes Wesen gelegenen Grund zurückführen, daß sowohl die Einheit und Reinheit des Begriffs vom Absoluten erhalten bleibt, als auch der affektvolle Ausdruck begreiflich wird, den das christlich-religiöse Bewußtsein ihnen gibt.

§ 39. Die göttliche Gnade, als besondere göttliche Eigenschaft für die christliche Erfahrung zunächst im Gegensatz zu der im Sündenstande erfahrenen göttlichen Strafgerechtigkeit hervortretend, führt sich für das zu fester Durchbildung gelangte christliche Bewußtsein auf die göttliche Liebe zurück und ist mit dieser zusammenzufassen.

1. Die christlich-religiöse Aussage. Daß innerhalb der Ausgestaltung des christlichen Bewußtseins, sowohl was sein Entstehen als was sein Bestehen betrifft, die Erfahrung von Gottes Gnade eine sehr spezifische

und entscheidende Bedeutung hat, braucht nicht besonders erörtert zu werden. Der Begriff „χαρις τοῦ θεοῦ“ ist nach der Schrift für das Verhältnis des Menschen zu Gott geradezu konstitutiv: und zwar führt schon das alttestamentliche Bewußtsein sein eignes Entstehen, ja die Möglichkeit seines Ursprungs auf sie als auf eine Wesenseigenschaft Gottes zurück, aus welcher es alle die göttlichen Akte entsprungen denkt, in denen Gott aus eigenster Initiative heraus den Grund legt für das weltliche Dasein überhaupt, für Schöpfung und Weiterbestand der Menschheit, und endlich für die Entstehung und nationale Organisation Israels als seines ausgewählten Volkes und Bundespartners. Und zwar tritt dabei die Gnade noch ganz in der Art einer nur ihren eigenen Motiven folgenden Neigung Gottes zur Beglückung anderer auf, ist daher von einer, sein Wesen erfüllenden und in dessen Betätigung hervortretenden Liebe nicht zu unterscheiden. Denn auch der Erlaß des Gesetzes und die Begründung des Bundes auf ihn erscheint durchweg als eine dem Volke erwiesene Liebestat, welche dasselbe in den Stand setzen soll, mit Sicherheit den Weg zum dauernden Wohlgefallen seines Gottes zu finden und innezuhalten¹⁾ (vergl. I, S. 517).

Von hier aus freilich mischen sich in die Betrachtung des Verhältnisses, wie zwischen Gott und Menschheit, so auch zwischen Gott und dem Volke Israel alsbald die Züge ein, welche dem Begriff von Gottes Gnade ein besonderes Gepräge geben, nämlich das Gepräge des Unterschiedes von der Strafgerechtigkeit. Denn von seiner eignen, in der göttlichen Gesetzgebung wurzelnden Auffassung des religiösen Verhältnisses aus beurteilt das alttestamentliche Bewußtsein auch das zwischen Gott und der Menschheit überhaupt entstandene Verhältnis; gibt doch nach alttestamentlicher Vorstellung die Menschheit schon im Paradiese und weiterhin bis zur Sintflut durch Übertretung göttlicher Gesetze Anlaß zum Hervortreten von Gottes Strafgerechtigkeit, und verdankt ihr Weiterbestehen

¹⁾ Daß der fromme Israelit diesen Eindruck von Gottes Liebe aus der Geschichte seines Volkes vielfach gewonnen hat, zeigen sowohl die prophetischen Schriften, als namentlich auch die individuelle Frömmigkeit der Psalmsänger: Das A. T. kennt zunächst die Güte Gottes (chèsed), seine Barmherzigkeit (rach'amim), Langmut (arek 'appajim), Gnade (chèn). Auch „Liebe“ (ah'übä, tóbä) kennt das A. T., besonders als Gottes Beziehung zum Volk. Hosea 11, 1: (Als Israel jung war, hatte ich ihn lieb, und rief ihn aus Ägypten) Deut. 32, 6 (Vater und Herr) Jes. 48, 14. 49, 15. — Ps. 36, 6 bis 13. Ps. 103, 8 (barmherzig und gnädig ist der Herr, geduldig und von großer Güte.) Ps. 104. Ps. 107, 15. Ps. 136.

nur der im Unterschied von dieser Gerechtigkeit immer wieder sich erweisenden Gnade Gottes. Dadurch gewinnt die letztere erst ihren spezifischen, auch von der Liebe sie unterscheidenden Sinn, der sich dann auch in der Gesetzgebung selbst, soweit sie die Vergebung gesühnter Vergehen ermöglicht, wie in der Geschichte des Volkes durch dessen teils oftmals eintretende, teils verheißene Wiederbegnadigung beurkundet.

Es spiegelt sich in dieser Art, wie die göttliche Gnade Gegenstand religiöser Erfahrung wird, ja nichts anderes als das psychologische Gesetz, daß es vom sittlichen Normbewußtsein des Menschen aus bei der Unvollkommenheit seines sittlichen Könnens zuerst stets zur Entstehung eines gesetzlichen Pflicht- und Schuldbewußtseins gegenüber der Gottheit kommt, wie in der Menschheit überhaupt, so mit besonderer Energie und Klarheit auf dem Boden des biblischen Monotheismus. Dabei ist dann für das alttestamentliche Bewußtsein eine Fortsetzung des religiösen Verhältnisses nur dadurch möglich, daß die Gnade zwar immer wieder Sühnung der Vergehen gestattet, aber auch die gesetzliche Verpflichtung als Vorbedingung erneuten Gnadenverhältnisses immer wieder auferlegt, so daß das Prinzip der Gesetzlichkeit selbst nie verlassen und mithin auch nie überwunden wird.

Gerade von ihm aus vollzieht sich dann der Übergang ins christliche Bewußtsein, und daher trägt auch dieses in der Art, wie es das gesetzliche Bewußtsein überwindet, zunächst unvermeidlich immer die Stimmung an sich, welche durch die Eindrücke des Sünden-, Schuld- und Strafzustandes geweckt war. Die Hinaushebung über diesen Zustand, welche ihm nun in prinzipieller, endgültiger Weise zuteil wird, erfährt es deshalb sogar noch in erhöhtem Maße im Sinne der Erwägung, daß der sündige Mensch eigentlich nach wie vor nur verdiene, die Strafgerechtigkeit Gottes zu spüren zu bekommen, und daß Gott, wenn dies nicht geschehe, gegen den Schuldigen „Gnade“ übe.

2. Gerechtigkeit, Gnade und Liebe Gottes. Dadurch wird nun aber das christliche Bewußtsein in die eigentümliche Schwierigkeit verwickelt, zwei göttliche Eigenschaften nebeneinander behaupten zu müssen, die einander widerstreiten: Gerechtigkeit und Gnade, wobei der Konflikt als ein absoluter erscheint. Denn es gehört ebenso sehr zur Vollkommenheit Gottes mit dem Gesetz solidarisch zu bleiben durch die Gerechtigkeit, wie, das

Heil der Menschheit zu verwirklichen durch die Gnade. Mittelst welcher Lehre die Christenheit die Überzeugung von der Lösung dieses Konfliktes erlangen zu können geglaubt hat, ist bekannt; zugleich aber auch, daß sie dabei nicht hat umhin können, Gottes „Gerechtigkeit“ in einem noch viel tieferen Sinn zu fassen, als der bloß gesetzliche ist es, daß ihr dieselbe vielmehr als eine besondere Form der Gnade offenbar geworden ist, wodurch aber diese ihren spezifischen Sinn auch wieder verliert und mit der Gerechtigkeit zusammen in Gottes Liebe eingeht. Damit aber geschieht ihnen nur dasselbe, was für den Christen sich schließlich an allen zunächst gesondert betrachteten göttlichen „Eigenschaften“ vollzieht.

§ 40. Die göttliche Liebe in der Schrift wie in der Kirchenlehre einerseits der höchste aber anthropomorphe Gesamtausdruck für Gottes Wesen, andererseits die gleichfalls anthropomorphe Bezeichnung von Gottes besonders veranlaßtem Verhalten zur erlösungsbedürftigen Menschheit, — ist wissenschaftlich zu fassen als Gottes ewige Selbstmitteilung an die Kreatur, welche, wenn auch vom Menschen stets nur nach dem Maße seiner Empfänglichkeit, und erst im rein vollzogenen christlich-religiösen Verhältnis in adäquater Weise erfahren, gleichwohl als an sich stets dieselbe, in Gottes unveränderlichem transzendenten Wesen begründet zu denken ist.

I. Schrift- und Kirchenlehre. Es ist ganz selbstverständlich, daß das sich in der Schrift unmittelbar aussprechende christliche Bewußtsein nicht das geringste Bedenken trägt, von der ihm offenbar gewordenen Liebe Gottes in anthropomorpher Weise zu reden. Schon der Vatername, der als der prägnanteste Ausdruck für Jesu Evangelium das ganze neue Testament erfüllt, ist ja ein den menschlichen Verhältnissen entlehntes Bild, das gleichwohl seine schlechthin grundlegende Bedeutung darin hat, daß es unter Verdrängung aller naturhaften Züge früherer Gottesvorstellungen, als das eigenste Grundwesen des Schöpfers, Erhalters und Erlösers der endlichen Geisteswelt die sorgende und tragende Liebe, also die höchste Betätigungsweise reiner Geistigkeit und ethischer Vollkommenheit erfaßt und bezeichnet, welche der Mensch sich zu denken vermag.

Dieser, das Wesen Gottes überhaupt betreffenden Fassung des Begriffs schließt sich alles an, was in demselben ausgedehnten und prinzipiellen Sinn von Gottes Liebe gesagt wird: so bei Paulus, wenn er als Gottes Grundeigenschaft, aus der die Schöpfung und die ganze Heilsökonomie allein sich erklärt, und schließlich auch die Krönung der letzteren durch die von Gott getroffene Anordnung der Erledigung aller Ansprüche des Gesetzes durch Jesu Tod — die Liebe preist (Röm. 5, 8. 8, 39). Auch Eph. 2, 4, vollends 1. Joh. 1, 19 (die vorangehende Liebe Gottes) und 1. Joh. 4, 16 (Gott ist die Liebe).

Gerade für diese, allem Wirken Gottes zugrunde liegende Liebe verfügt aber der n. t. Sprachgebrauch auch über stark anthropomorphe Ausdrücke, wie *σπλάγχνα ἐλέους* (Lc. 1, 78) Eph. 2, 4 (*πλούσιος ἐν ἐλέει διὰ πολλὴν ἀγάπην*), Röm. 2, 4 (*ἀνοχὴ* vergl. Röm. 3, 25 *μακροθυμία*).

Von dieser Verwendung der Ausdrücke kann jedoch eine andere unterschieden werden, durch welche die Liebe Gottes als die durch Christi geschichtliches Erlösungswerk zu einer bestimmt fixierbaren Zeit besonders veranlaßte, und seitdem von der Christenheit erfahrene göttliche Liebe gepriesen wird; bei Paulus namentlich in Verbindung mit der Bekundung festen Vertrauens auf die so endlich ermöglichte Vergebung und Rechtfertigung, wie es durch den jetzt uns verliehenen heiligen Geist in uns erweckt werde. Röm. 5, 5. 9 ff. 8, 15. 16 (*ἀββὰ ὁ πατήρ*) Röm. 8, 31—39, Gal. 4, 6. 2 Cor. 1, 3 (*ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρμῶν*, seit Christus und durch ihn so von uns erfahren) Röm. 11, 12 (*χρηστότης*, uns, den Christen, erwiesen) u. a. St.

Daß diese Datierung eines Wandels in Gottes Verhalten zur Menschheit, der von einem bestimmten zeitlichen Ereignis an eingetreten sei, ein stark anthropomorphes Gepräge trägt, kann wohl nicht geleugnet werden; und dieser Eindruck kann von der Verkündigung des Evangeliums in der Tat nur ferngehalten werden, wenn sie einen Wandel statt in Gott vielmehr in der Menschheit und ihrer Geschichte als geschehen erkennen läßt. Zu solcher Darstellung fordert aber auch die biblische Betonung von Gottes Liebe als aller Geschichte vorausgehender Grundeigenschaft Gottes geradezu auf.

Die altkirchliche Dogmatik hat denn auch diesen Hinweis bis zu einem gewissen Grade befolgt, indem sie ebenfalls zwar

die besondere dem Sünder durch Christum erworbene „gratia“ von der in Gottes Wesen liegenden Liebe unterscheidet, aber doch auf diese zurückführt. So definiert H. (Qu. 45) die „gratia“ zunächst als attr., quo Deus creaturas amat, et ad benefaciendum creaturis propendet. Indem er dann die gratia unter einen Allgemeinbegriff bringt (affectus Dei in creaturas benevole propensus) stellt er zunächst den affectus nullo provocatus merito, der vielmehr meritis opponitur und von der ira Dei unterschieden werde, als „gratia“ im besonderen Sinne voran, reiht dann aber amor, caritas dilectio, benignitas, misericordia als in Gottes Wesen mit ihr identisch daran an; zugleich erhellt, daß er in keiner Weise Bedenken trägt, Affekte von Gott auszusagen.

Bei M. (L. LII) fällt zwar gemäß seiner reformierten Voraussetzung des ewigen Dekrets über die Gnadenwahl die Unterscheidung der ewigen und der zeitlich veranlaßten Liebe weniger ins Gewicht. Auch er führt alle Gnadenerweisungen Gottes auf seinen, aller Kreatur gleichmäßig zugewandten „amor“ zurück, unterscheidet dann aber als dessen Betätigungen die benevolentia, complacentia gegen die electi, sowie die im Erlösungsprozeß erwiesene besondere gratia; unterscheidet (LII) auch die misericordia generalis von der „nur aus Gottes Wort bekannten“ m. specialis; führt aber die patientia Dei wieder auf Gottes Wesen überhaupt zurück. Wie wenig auch er an Affekten Gottes Anstoß nimmt, geht daraus hervor, daß er ausdrücklich bemerkt, Gottes allgemeine Liebe sei der „affective“ verstandene amor; und wenn er auch davor warnt, die misericordia Dei „anthropopathisch“ als affectus et perturbatio zu verstehen, so schildert er ihre Erweisungen doch ganz als die von göttlichen Emotionen.

2. Die wissenschaftliche Fassung des Begriffs der göttlichen Liebe. Wir gelangen hier an den entscheidenden Punkt der Lehre von den göttlichen Eigenschaften; denn es handelt sich darum, auch der höchsten bezüglichen Aussage des christlichen Bewußtseins ihren Anthropomorphismus abzustreifen, um ihren unantastbaren Wahrheitsgehalt freizulegen.

Wie „Heiligkeit“ und „Gerechtigkeit“, so ist auch „Liebe“ ein unserem geistigen Erfahrungsleben entnommener Ausdruck, daher, wie auch jene, nicht ohne weiteres auf Gott übertragbar. Es gilt vielmehr, das durch den Ausdruck bezeichnete bleibend Wesentliche herauszuheben und von der anthropomorphen Form zu unterscheiden.

Nun reden wir von „Liebe“ in unserem menschlichen Gemeinschaftsleben 1. als von einem Verhältnis unserer selbst zu Anderen, welches bewirkt, daß wir ihre Förderung als mehr in den Bereich unseres Interesses fallend empfinden, denn unsere eigene. Diese Empfindung ist von einem Gefühl begleitet, welches durch einen verschiedenartig vermittelten Eindruck des Wesens der Anderen auf uns hervorgerufen wird, also „sekundäres Gefühl“, näher: Affekt ist; trägt dieser Affekt das Gepräge des Wohlgefallens, so pflegt er auf individuell gearteten Bedingungen des empfangenen Eindrucks, oft nur sinnlichen, zu beruhen; trägt er das Gepräge des Wohlwollens, so kann er daneben auch allgemeingültig-sittlich motiviert, aber auch allein so begründet sein, und dann selbst ästhetisch oder individuell begründetes Mißfallen überwinden. Aus solchem Verhältnis entspringt dann 2. ein Verhalten gegen Andere, kraft dessen wir ihre (sinnliche, wie geistige und sittliche) Förderung in gleichem Grade wie unsere eigene betreiben, oder sogar mit Hintansetzung unserer eigenen sinnlichen Zwecke bewirken, oder endlich dieselbe unmittelbar zu unserem eigenen sittlichen Lebenszweck machen.

Nach dieser Analyse nun ist der Begriff „Liebe“ auf Gott noch nicht übertragbar; zunächst sofern Affekte dabei als Willensmotive fungieren; denn diese sind als *passiones* mit dem Gottesbegriff schlechthin unvereinbar. Ferner kann ein Verfolgen von Zwecken nicht in der gleichen Art wie von uns auch von Gott ausgesagt werden. Dennoch ist hier die Seite, wo eine Anknüpfung *mutatis mutandis* bereits möglich ist.

Wir sahen schon an früherer Stelle, daß in diesen religiösen Aussagen von einem Verhalten Gottes die Rede ist, und daß sich als das Andere, worauf es sich bezieht, nur das von Gott gesetzte endliche Dasein verstanden werden kann; bei dessen völliger Abhängigkeit von Gott kann es ferner nicht anders sein, als daß die ihm gesetzten Entwicklungsziele, also Zwecke, in Gottes absoluter Allwirksamkeit in ewiger unveränderlicher Weise stets erreicht sind, oder (zeitlich gesprochen, wo ihre Erreichung in die Zukunft verschoben erscheint) daß ihre Erreichung innerhalb Gottes absoluter Allwirksamkeit absolut gesichert ist. Vor allem muß dies, wie wir sahen, von den höchsten in der Zweckbestimmung der Welt gelegenen Zielen der endlichen Geistesentwicklung gelten, welche würdig sind, in Gottes eigenem Wesen begründet zu sein, ja in

demselben nicht vermißt werden dürfen. Damit aber ergibt sich eine deutliche Analogie zu der oben ermittelten Höchststeigerung menschlicher Liebe, in welcher die Förderung Anderer zum eigenen sittlichen Lebenszweck erhoben wird.

Gleichwohl ist nun noch auf eine Verschiedenheit im Erweis menschlicher Liebe hinzuweisen, die nur eine Art dieses Erweises als auf Gott anwendbar übrig läßt. Stehen nämlich Andere, an welche der Liebeserweis sich zu richten hat, über dem Liebe Erweisenden, dieser dagegen zu ihnen in einem Abhängigkeitsverhältnis, so wird von ihm ein hingebendes Verhalten gefordert, das bis zum Aufgeben des eigenen Selbst, bis zur Preisgabe der eigenen sinnlichen Existenz gehen kann (so im Dienst des Vaterlandes, der Gottheit, oder kurz gesagt: der Pflicht). Ist dagegen umgekehrt der Liebe Empfangende von dem Liebe Erweisenden abhängig, so wird des letzteren Tun in einer Selbstmitteilung bestehen, welche die Erhaltung seines Selbst als unentbehrliche Bedingung der Förderung des Anderen zur Voraussetzung hat. Und je abhängiger dieser von ihm ist, in desto höherem Grade wird solche Selbstmitteilung des eigenen Wesens von seiten des Liebenden an ihn erforderlich, daher es auch dem Übergeordneten als um so größere Verschuldung angerechnet wird, wenn er dem Abhängigen Liebe versagt.

Nun können wir zwar solche sittliche Beurteilung auf Gott nicht anwenden. Wohl aber ist es erlaubt, aus dem analysierten Wesen der Liebe, wie wir es aus unserer Erfahrung von den menschlichen Verhältnissen kennen, als das auf Gott übertragbare Merkmal herauszuheben: die Selbstmitteilung des Liebenden an den von ihm Abhängigen, so zwar, daß er dessen Zwecke in seinen eignen höchsten Lebenszweck aufnimmt. Dies ist der Kern der Sache, und zwar der Sache, welche wir in unseren Verhältnissen als den höchsten Taterweis der Liebe kennen. Es ist dasjenige, was wir als das in der Liebe hervortretende objektiv Normale im ethischen Sinne, als das „Gute“ betrachten; und dies auf Gott zu übertragen hindert uns nicht nur nichts, sondern das erachten wir als durch den Begriff des Absoluten gerade geboten.

Was wir daher Gottes „Liebe“ nennen, ist, von allen menschlichen Beimischungen gelöst, dies, daß Gott sich an das von ihm schlechthin abhängige Sein, oder an die Kreatur derartig mitteilt, daß in dieser seiner Selbstmitteilung die Erreichung der höchsten

Ziele der Kreatur absolut gesichert, garantiert ist, oder sub specie aeternitatis ausgedrückt: daß diese Ziele der Kreatur dadurch, daß Gott sich ihr mitteilt eo ipso ewig erreicht sind: Gottes Selbstmitteilung an die Kreatur vollzieht sich ja nun eben in seiner ewig das absolut Gute wirkenden, d. h. heiligen, und konstant sich behauptenden, d. h. gerechten, allweisen, allwissenden, ewigen, allgegenwärtigen Allwirksamkeit.

3. Das Attribut der „Liebe“ als Höhepunkt der Eigenschaftslehre. Es ergibt sich so, daß die Intention des christlichen Bewußtseins, in seiner Aussage über Gottes „Liebe“ die alles bisherige zusammenfassende höchste Aussage über Gottes Wesen zu machen, auch für die wissenschaftliche Betrachtung sich als berechtigt erweist.

Denn blicken wir von hier aus auf die gesamte Eigenschaftslehre zurück, so erhellt zunächst schon, wie berechtigt es war, wenn wir die theologisch landläufig gewordene, als „Warnung vor Gottesmetaphysik“ gemeinte Erinnerung, daß wir es in der Eigenschaftslehre immer „nur“ mit Gottes „Relationen“ zu uns, nie aber mit seinem „Wesen an sich“ zu tun haben — unbeachtet ließen. Wenn irgend eine göttliche Eigenschaft „transeunte“ Eigenschaft ist, so ist es wohl die Liebe im eminentesten Sinn. Und doch gestattet sie, so gefaßt, wie oben geschehen, den vollgültigsten Rückschluß auf Gottes absolut vollkommenes transzendentes Wesen. Denn auch umgekehrt erklärt sich wiederum nur aus diesem heraus ein Verhalten Gottes zur Endlichkeit, in welchem er durch seine Selbstmitteilung Werte zum Dasein gelangen läßt, deren Realisierung sein eignes Wesen fordert.

Weiter aber bewährt es sich jetzt, wenn wir unter den göttlichen Eigenschaften die Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit, Allwissenheit, Allweisheit von den anderen: Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe dahin unterscheiden, daß jene die durch Gottes absolutes Wesen erforderte Art und Weise der göttlichen Allwirksamkeit, diese aber den ebenso erforderten Inhalt derselben bezeichnen. Und wiederum: Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe stehen in solchem Verhältnis zueinander, daß die zwei letzteren die der Heiligkeit inhaltlich entsprechenden Betätigungsweisen Gottes sind. Damit tritt die Heiligkeit in eine besondere Stellung. Sie ist die erste Eigenschaft, welche das Was der allmächtigen, allgegenwärtigen, ewigen, allwissenden, allweisen Wirksamkeit Gottes

nennt, sie sagt, daß Gott in seiner absoluten Weise wirksam ist als das summum bonum, als das inhaltlich Höchste was denkbar ist, das Gute, oder, weil geistig wirksam, als „der Gute selbst“. Endlich im Attribut der Liebe ist ausgesagt, daß Gott als der absolut Gute wirksam ist auch auf absolut gute Weise. Wie also die Heiligkeit nur von dem allmächtigen, allgegenwärtigen, ewigen, allwissenden, allweisen Gott ausgesagt wird, mithin alle diese Eigenschaften voraussetzt und in sich aufnimmt, so nimmt andererseits die Liebe wieder die Heiligkeit mit all ihren Voraussetzungen als ihrem ethischen Gehalt in sich auf. Und wenn so Allmacht, Heiligkeit, Liebe als die entscheidenden Knotenpunkte der Eigenschaftslehre hervortreten, so ist die Liebe Gottes die in seinem vollkommenen Wesen begründete, stets mit sich identische Allwirksamkeit, welche als seine Selbstmitteilung an die Kreatur den denkbar höchsten Inhalt in der denkbar höchsten Weise ewig unverändert in sich trägt. Das aber ist metaphysisch ausgedrückt: Gottes Immanenz in der Welt als die Entelechie ihres organisch-einheitlichen Bestandes.

4. Metaphysisches Wesen und christliches Erleben von Gottes Selbstmitteilung. Nun erhebt sich aber die Frage: wenn dies der Wahrheitskern der christlich-religiösen Aussage von Gottes „Liebe“ ist, was ist denn damit besonderes, spezifisches gesagt? Wie kommen wir also als Christen dazu zu meinen, zu Gott in einem ganz einzigartigen Verhältnis zu stehen, wenn uns in unserer religiösen Erfahrung seine Liebe zum Bewußtsein kommt? Gott steht dann ja tatsächlich zu aller anderen Kreatur ebenso wie zu uns, zur „Natur“ ebenso wie zum Menschen, zum Wurm wie zum Genius, ja, zum Sünder wie zum Gotteskinde.

Das alles sind jedoch nur Fragen und Bedenken des naiv-religiösen Bewußtseins, resp. der unkritischen Theologie mit ihrer dualistischen Metaphysik von „Natur“ und „Geist“, und ihrem anthropozentrischen Gesichtskreis. Eine philosophisch richtiger orientierte Theologie war längst und ist heute endgültig über dergleichen hinaus; sie sieht ganz klar, daß die selbstverständliche Allgemeingültigkeit von Gottes Selbstmitteilungen an die Welt die spezifische Gestaltung des christlich-religiösen Verhältnisses nicht etwa ausschließt, sondern ihren Möglichkeitsgrund gerade aufschließt und darbietet. Sind denn Worte wie Matth. 6, 26—30.

5, 45 umsonst gesprochen? Nichts ist von Gottes Selbstmitteilung ausgeschlossen, nichts dazu bestimmt, für einen besonderen Teil der Schöpfung bloß als Mittel verbraucht zu werden. Alles ist Zweck und Mittel zugleich. Und auch wer über die phänomenelle Scheidung von „Natur“ und „Geist“ nicht bereits überhaupt hinausblickt, sollte doch wenigstens erkennen, daß die „Natur“ keineswegs nur als Mittel verbraucht wird für die Zwecke des Geistes, sondern auch umgekehrt der Geist im Dienste der Natur wirksam ist zu ihrer Höhergestaltung und zunehmenden Durchgeistigung.

Trotz alledem aber ist es Tatsache, daß in unserer religiösen Erfahrung von Gottes Liebe uns etwas Spezifisches zum Bewußtsein kommt. Wir wissen, daß unser Verhältnis zu Gott als dem der uns erlöst und zur Lebensgemeinschaft mit sich erhebt, ein einzigartiges ist, weder in der „Natur“, d. h. dem noch untermenschlichen Bereiche der Kreatur, noch in der außerchristlichen Menschheit so sich wiederfinden kann. Denn es handelt sich dabei nicht um Gottes Sein in der Welt als solches, sondern lediglich um die Art von dessen Offenbarwerden für uns; unser Verhältnis zu Gott beruht nicht auf einer Veränderung seiner ewigen Selbstmitteilung an uns im Unterschied von derjenigen an die übrige Welt, es handelt sich vielmehr um eine Veränderung unserer Stellung zu ihm, im Unterschied von derjenigen, in welcher die übrige Kreatur noch verharret, sei es, weil sie es muß, sei es, weil sie es will. Wir erfahren Gottes Selbstmitteilung so wie es geschieht, weil wir unsererseits in diejenige Stellung zu ihm gelangt sind, welche dem Wesen des endlichen Seinselementes, das zur menschlichen Form und Stufe des Geisteslebens gereift ist, allein entspricht, für diese Stufe die richtige, normale ist; deshalb sind wir für Gottes Selbstmitteilung geistig so aufgeschlossen, daß wir unser tiefstes Innere von ihr erfüllt und erfaßt fühlen, daß wir Gott als die Kraft, die uns trägt und unserem Bestimmungsziel entgegenführt, so erfahren, wie wir eine ähnliche, von Menschen ausgehende Förderung auch erfahren, d. h. als Liebe, nur daß uns jene als unvergleichlich viel tiefer greifend zum Bewußtsein kommt. Über den Unterschied dieser Art von Erfahrung von anderen, in uns selbst ihr vorausgehenden Arten der Erfahrung von Gottes Selbstmitteilung an uns vermögen wir dann uns ebenfalls klar zu werden, und zwar dahin, daß wir auch in Gottes Straferechtigkeit nichts anderes erfahren haben — und gewiß

auch noch jetzt erfahren — als seine ewige, sich stets gleichbleibende Selbstmitteilung. Nur weil wir uns falsch zu Gott und seinem Wirken stellten, unsere Wege gehen wollten statt der seinen, traf uns der Strahl seines ewigen Wesens mit schmerzender Schärfe, und unser Widerspruch mit seiner Allwirksamkeit, die uns trotz desselben in ihren unwiderstehlichen Fortgang zog, mußte uns selbst aufs tiefste verwunden; und wann immer wir auch im Christenstande noch in den gleichen Konflikt geraten, machen wir auch wieder die gleiche Erfahrung; Schuld- und Strafgefühl bleibt uns auch jetzt keineswegs erspart, wenn es uns auch nicht mehr von Gott scheidet, sondern vielmehr zu ihm hintreibt. Denn nachdem wir in Christo endlich die richtige Stellung zu Gott gefunden haben, sind wir imstande, solche Erfahrungen zu überwinden, und ihren Anlässen mit steigender Sicherheit zuvorzukommen. Und durch solche, für die Einzelnen erlangte Möglichkeit, ist auch für die Menschheit überhaupt ein neuer Tag angebrochen, dessen Lichtkreis in ihr sich immer weiter ausdehnen soll, indem sie in immer steigendem Umfang in dasjenige Verhältnis zu Gott gelangt, das, weil auf endlich erreichter Übereinstimmung ihres Wollens mit seinem Wirken beruhend, als Verhältnis des tiefsten Friedens mit Gott, und darum als Verhältnis der Liebe, — der Kindschaft — als die normale Gestaltung des Abhängigkeitsverhältnisses, darum aber auch zugleich als die höchste Form der Willensbefreiung erfahren wird. Gewiß, diese Erfahrung des Christen von seiner Stellung zu Gott ist eine spezifische, aber bestimmt, die der ganzen Menschheit zu werden. Wenn aber Gottes Selbstmitteilung von der „Natur“ oder den noch untermenschlichen Daseinsstufen anders erfahren wird, so ist auch das begründet in dem Maße ihrer Empfänglichkeit, wie es durch die ihnen noch beschiedene Entwicklungsweise bedingt ist.

5. Die religiöse Erfahrung von Gottes Liebe als Gesamterfahrung von seiner Selbstmitteilung. Auf Grund der Erkenntnis, daß den christlich-religiösen Aussagen über die göttliche Liebe die metaphysische Tatsache der Selbstmitteilung Gottes an die Welt resp. seiner Immanenz in der Welt zu Grunde liegt, kann nun die Theologie um so unbehinderter der Frage nachgehen, wie sich das oben nur noch logisch beobachtete Ein- und Aufgehen aller göttlichen Eigenschaften in die göttliche Liebe auch in der religiösen Erfahrung und ihrer biblischen Be-

zeugung bewährt; denn eine Analyse der betreffenden religiösen Aussagen läßt erkennen, daß sie, wo immer sie von den übrigen göttlichen Eigenschaften reden, dies aus dem Gesichtspunkte der Erfahrung von der göttlichen Liebe tun.

a) Die Liebe und die Allmacht. Wenn man die Frage aufgeworfen hat, ob der Christ Gott als Liebe und darum auch als Allmacht, oder aber ob er Gott als Allmacht und darum auch als Liebe erfahre, so ist auf Grund des Wesens der Religion jedenfalls nur die letztere Alternative als logisch richtig anzuerkennen. Denn die Erfahrung von Gott als Allmacht ist und bleibt in aller Religion die Grundlage von allem übrigen religiösen Bewußtseinsinhalt, der sich nur als ihre Steigerung und Vergeistigung erweist.

Es ist daher unmöglich, Erfahrung von Gottes Liebe als wahrhaft göttlicher zu machen, ohne ihn zuvor als den allmächtigen, heiligen und gerechten erfahren zu haben; das allein entspricht dem psychologisch begründeten Gang der Religionsgeschichte, wie er im Ursprung und Wesen des Christentums gipfelt. Dagegen der Menschheit ex abrupto „Liebe“ offenbaren und sie erst nachträglich merken zu lassen, daß es die Liebe des allmächtigen und heiligen Gottes sei, stellt das Evangelium nach Art des Johann Agricola sinnwidrig in die Luft.

Nur wenn der Mensch Gottes Liebe so erfährt, daß er in ihr den Allmächtigen, den er längst kannte, wiedererkennt, hat sie für ihn den sein ganzes religiöses Leben umwandelnden Wert; denn jetzt erst erkennt er die göttliche Allmacht in einem höheren Lichte und in ihrem wahren Wesen, einerseits indem er Gott in rückhaltlosem Vertrauen hingegeben, das absolute A.-G. in höchster Intensität erlebt, d. h. im innersten Herzpunkte seines Wesens, in bezug auf sein höchstes Lebensinteresse, sein Heil, seine innere Vollendung sich abhängig weiß; andererseits indem er als Wirkung hiervon ein neues Leben schöpferisch in sich gesetzt fühlt, und auch im objektiven geschichtlichen Entwicklungsgange der Menschheit erst mit der in Christo erfolgten Offenbarung der Liebe Gottes die Möglichkeit einer heilvollen Erneuerung gegeben sieht.

In der Schrift finden wir daher auch jenes neue Vertrauensverhältnis zu Gottes liebevoller Allmacht grundlegend und klassisch bezeugt in Christi Gethsemane-Gebet: „Vater, nicht wie ich, sondern wie du willst“; das zweite, oder das Eintreten eines

neuen schöpferischen Anfangs aber, wiederum grundlegend, in Christi Erlebnis von der ethischen Schöpferkraft seines, zum Sohnesbewußtsein sich erhebenden Gottesbewußtseins; und von da aus weiter in den Zeugnissen der ersten durch ihn Erlösten, vor allem bei Paulus, mit seiner Lehre von der durch den „zweiten Adam“ begründeten neuen Entwicklungsperiode des Menschengeschlechts und seiner beseligenden Gewißheit, durch die Verleihung des πνεῦμα τοῦ θεοῦ mit der ganzen Christenheit eine καινὴ κτίσις zu sein; im Johannesevangelium mit seinem „ἄνωθεν γεννηθῆναι“ (3, 3. 7); im 1. Petrusbrief mit seinem ἀναγεννᾶν (1, 3. 23.)

b) Liebe, Allwissenheit und Allweisheit Gottes. Wie wir dadurch, daß wir unsererseits Gott nach seinem wahren Wesen, also als Liebe erkennen, zugleich auch spüren, daß wir „von ihm erkannt sind“ und so in bezug auf uns seiner Allwissenheit inne werden, dafür haben wir die klassischen paulinischen Aussagen schon oben (S. 229) beigebracht. In Gottes Liebe erkennen wir aber auch erst „das Ende der Wege Gottes“ mit der Menschheit, d. h. die Allweisheit seines Wirkens in ihr, womit die heidnische Anschauung von der Ziellosigkeit unseres Daseins ausgeschlossen ist. In der Schrift wird mit steigender Deutlichkeit das Wirken der „Weisheit“ in dem Heilswege aufgezeigt, den Gott die Menschheit geführt hat: es sei nur hingewiesen auf die bekannten Stellen des Buches Hiob, wo die „Weisheit Gottes“ in den Werken der Natur gepriesen wird; in der Weisheitslehre der Proverbien aber tritt sie schon in Beziehung zur ethischen Führung der Menschen; zwar von Ewigkeit her bei Gott (8, 22—30), hat sie doch ihre Lust an den Menschen (8, 31); sie liebt die, welche sie lieben (8, 17), berät sie wohl (8, 1—16) und macht ihre Schätze voll (8, 21). — Im neuen Testament begegnet uns dann wiederum bei Paulus als der Wahrheitsgehalt seiner Predigt die „σοφία τοῦ θεοῦ“ (1. Kor. 1, 21. 2, 7) im Gegensatz zur σοφία τοῦ κόσμου (1. Kor. 1, 20. 3, 19), konzentriert in der Heilsbedeutung des Kreuzes Christi. Das Unerwartete, Paradoxe dieser Gottesweisheit macht sie zu einem Geheimnis für die Menschen, das zwar den Jüngern Jesu offenbar ist (Matth. 13, 11), zur bisherigen Weltentwicklung dagegen stand ihr Inhalt im Verhältnis der Verborgenheit (1. Kor. 2, 7); also ist die im Christentum zum Ziel gekommene göttliche Führung des Menschengeschlechts oder die schließliche, vollkommene Offenbarung der Liebe Gottes zugleich das Hervortreten seiner Weis-

heit aus dieser bisherigen Verborgenheit; denn die Erlösung war von jeher der Gegenstand der Ratschlüsse der Weisheit Gottes. (Vergl. Röm. 9—11, ein besonderes Beispiel der verborgenen Pläne von Gottes Weisheit.)

c) **Liebe und Heiligkeit Gottes.** Die Liebe Gottes ist seine Selbstmitteilung; sein innerstes Selbst aber ist er als das *summum bonum*. Weil er die Welt liebt, will er, daß sie Anteil erlange an seiner Vollkommenheit (Matth. 5, 48), mit dem Schmerz des Werdens auch die Lust des Werdens erfahrend; damit ist aber auch jeder Gedanke an eine weichliche, im Verzeihen und Vergeben sich befriedigende Liebe ausgeschlossen. Gottes Liebe ist die heilige, die, wie sie in ihrer unendlichen Erhabenheit dem Menschen gegenübersteht, so auch das positive Ziel einer real-sittlichen Erhebung des Menschen in Aussicht nimmt. So sehr dem A. T. die Heiligkeit Gottes im sinnlich-religiösen Sinn im Vordergrund steht, so zweifellos ist doch, daß ihm kraft derselben Gott zugleich auch mit dem sittlichen Ideal solidarisch ist; und wenn im N. T. jenes sinnliche Moment vor der Liebe, die auch dem „Unreinen“ den Zutritt zu Gott gestattet, zurücktritt, so ist es doch durchaus falsch, daß damit auch Gottes Heiligkeit im ethischen Sinn für das christliche Bewußtsein sich verdunkeln dürfe. Zwar hat ja in der Christenheit eine Auffassung von Gottes „vergebender Liebe“ breiten Raum gewonnen, welche Gottes heilige Erhabenheit so weit vergißt, daß sie sich zu einer dreisten Vertraulichkeit im Verkehr mit Gott berechtigt glaubt, welche das A. G. verletzt, und an diesem absolut maßgebenden religiösen Kriterium ihre Verkehrtheit erkennen läßt; vielfach freilich das auch selber fühlt, und deshalb vor dem Verkehr mit Gott den „Jesus“-Kult bevorzugt; allein auch dieser gerät mit seinem einseitigen Schwelgen in Jesu „Sünderfreundschaft“ mit der herben Größe seiner sittlichen Forderung in Konflikt. Zu dergleichen berechtigt das Evangelium von der Gotteskindschaft und der Jesusliebe nicht. Vielmehr ist gerade im N. T. gegenüber dem A. T. Gottes heiliger Wille zur konzentriertesten ethischen Idealität, gereinigt von allen sinnlich-kultischen Beimischungen, erhoben. Daher auch Christus keineswegs bloß als der Versöhner auftritt, sondern vor allem als der *ἔγνος τοῦ θεοῦ*, in welchem die Dämonen sofort ihren überlegenen Feind erkennen (Mc. 1, 24. Lc. 4, 34). Daher auch für Paulus von seinem Geiste, dem *πνεῦμα χριστοῦ* im Gläubigen die

Heiligung oder die Entwicklung des ἀνθρώπου σαρκικός zum ἀ. πνευματικός bewirkt wird, in der sich die Erlösung erst vollendet.

d) Liebe und Gerechtigkeit Gottes. Hier ruht nun der eigentliche Nerv, das religiöse Prinzip des Christentums; denn die Umwandlung, die vom Begriff von Gottes Gerechtigkeit für den Menschen im Verlauf seiner religiös-sittlichen Entwicklung vor sich geht, so daß auch er in den von der Liebe Gottes auf- und übergeht — diese Umwandlung grade ist der ihn zum Christentum hinüberführende entscheidende Schritt. Trägt die Gerechtigkeit Gottes für den schuldbewußten Sünder noch einseitig den negativen Charakter der Strafgerechtigkeit, so erfährt der Christ im volloffenbarten religiösen Verhältnis zu Gott die Gerechtigkeit Gottes von ihrer positiven Seite, kraft deren Gott von jeher, überall und immer seine Selbstmitteilung so vollzieht, wie die ihm entgegengebrachte Empfänglichkeit des Endlichen es zuläßt. Diejenige Art von Empfänglichkeit, wie der Sünder sie allein noch zeigt, bedingt den Charakter der Gerechtigkeit als Strafgerechtigkeit. Im Lichte des Christentums gesehen verliert sie aber ihren juridischen Schein, den sie für das gesetzliche Übergangsstadium des Menschen notwendig hat, und enthüllt sich als eine Form der göttlichen Liebe, vermöge der in ihr gelegenen erziehenden Kraft und Wirkung. Aber daneben zeigt die göttliche Gerechtigkeit noch viele andere Formen, alle bedingt durch den Grad der Empfänglichkeit auf endlicher Seite. Und wie hieraus die mannigfachen Formen und Stufen der Entwicklung des endlichen Daseins überhaupt resultieren, so insbesondere auch die in der religiösen Entwicklung der Menschheit hervortretenden Verschiedenheiten, bis hinein in die geschichtliche Entwicklung auch des Christentums selbst.

Diese positive Gerechtigkeit Gottes, daß er auf jede ihm dargebotene Empfänglichkeit gleichsam in allen Treuen mit voller Bereitwilligkeit eingeht, und ihr durch seine Selbstmitteilung entspricht, kennt auch das alttestamentliche religiöse Bewußtsein in seiner klassischen Gestalt sehr wohl. Tritt für dasselbe auch, vermöge seiner gesetzlichen Eigenart die strafende und lohnende Vergeltungsgerechtigkeit besonders hervor, so hat ihm doch Gottes Gerechtigkeit andererseits auch den Sinn, daß Gott mit voller Treue seinen Bund mit Israel hält, und immer wieder mit seinem Segen da ist, sobald Israel sich ihm wieder zuwendet, daher das A. T.

an unzähligen Stellen Gottes „Gerechtigkeit“ mit seiner Treue, Wahrhaftigkeit und Güte identifiziert oder parallelisiert. Dagegen verengt sich in der letzten, politisch ruhigeren, den kultischen Nomismus durchbildenden Periode der israelitischen Entwicklung, freilich auch der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit entsprechend wieder in gesetzlicher Weise zu dem der bloßen Vergeltungsgerechtigkeit im Verhältnis zur gesetzlichen Leistung des Einzelnen wie des Volkes: die spätere kanonische wie apokryphische Literatur bietet dafür die Zeugnisse.

Im N. T. aber arbeitet sich, in besonders klassischer Weise wiederum bei Paulus, aus diesem letzten jüdischen Gerechtigkeitsbegriff und durch denselben hindurch die positive Seite des Begriffs wieder empor, so gewiß Paulus nicht bei der Anschauung von der im Tode Christi befriedigten Strafgerechtigkeit Gottes stehen bleibt, sondern als „die δικαιοσύνη θεοῦ, welche offenbar geworden ist“ (Röm. 3, 21), eben dieses preist, daß Gott den Gläubigen für „gerecht“ erklärt, der ihm seine ganze Empfänglichkeit zuwendet, womit Gott gerade seinen Urverheißungen treu bleibe (R. 4). Indem er aber den Gläubigen für gerecht erklärt, tritt er sofort auch durch das *ἔνδοξα* mit ihm in diejenige Wesensgemeinschaft, welche seiner vollen Selbstmitteilung gleichkommt, die das Menschenwesen nunmehr zur geistig-leiblichen Vollendung und damit zur „Erlösung“ führt. Und weil die Gerechtigkeit Gottes dem Grundgesetz folgt, daß sie auf den Glauben, nicht auf Werke hin die Gerechterklärung vollzieht, so ist auch diejenige Führung der ganzen Menschheit der Gerechtigkeit Gottes entsprechend, kraft deren Israel solange des Heils entbehren muß, als es diesem Grundkanon sich nicht fügt. Denn der sich ihm öffnenden Empfänglichkeit entspricht Gott mit seiner Selbstmitteilung, aber die anspruchsvolle und stets nur illusionäre Selbstgerechtigkeit des Menschen versperrt sich selbst den Zugang zur Aufnahme seines heiligen und heiligenden Wesens.

Jenes aber ist die Art, in welcher der christlich Gläubige, der zur richtigen Stellung zu Gott gelangte Mensch, Gottes, der ganzen Endlichkeit zugewandte Selbstmitteilung nun in vollem Umfange, voller Reinheit und ungehemmter Klarheit erfährt, oder dessen inne wird, daß Gott sich seinem Bewußtsein nicht bloß als das heilige Ideal seiner Bestimmung bezeugt, sondern auch als die schöpferisch zeugende und treibende Kraft in seinem

Wollen gegenwärtig ist, welche die Einzelnen wie das ganze Geschlecht ihren höchsten Zielen entgegenführt.

Allmacht, Heiligkeit, Liebe, sie vereinigen sich, als die Grundmerkmale des durch die Hauptstadien der Religionsgeschichte hindurch im Christentum zu seiner einheitlichen Vollendung gelangten und zur Allgemeingültigkeit in der Menschheit berechtigten Gottesbegriffs.

C. Die altkirchliche Trinitätslehre.

§ 41. Während die altprotestantische Dogmatik für die theologisch - wissenschaftliche Ausgestaltung der höchsten christlich-religiösen Aussagen über die göttliche Liebe in ihrer Eigenschaftslehre nur wenig getan hat, sieht sie den höchsten Inhalt des christlichen Gottesbewußtseins mit der katholischen Tradition vielmehr in der kirchlichen Lehre von der göttlichen Trinität; diese betrachtet sie indes, ohne das katholisch-religiöse Motiv für ihre Ausbildung und das evangelisch-religiöse Motiv für ihre Beibehaltung ausreichend zu verstehen, vorwiegend als übernatürliche Lehr-offenbarung über Gottes transzendentes inneres Wesen, und fügt sie daher auch, — im Unterschied von der Scholastik auf ihre spekulative Entwicklung mit Recht völlig verzichtend —, ihrer sonstigen Gotteslehre nur äußerlich an, lediglich bemüht, sie in ihrer härtesten alogischen Gestalt möglichst präzise zu formulieren, zugleich jedoch überzeugt, sie grade in dieser Form als streng schriftgemäß erweisen zu können.

1. Die Trinitätslehre der protestantischen Orthodoxie. Die gegebene Skizze enthebt uns wohl der Verpflichtung, die schon so oft geschilderte altprotestantische Trinitätslehre hier nochmals eingehender vorzuführen. Die Art, wie sie in ihren „notae internae“ (actus, proprietates, notiones) zunächst die immanente Trinität darzustellen sich bemüht, ist ja bekannt. Unter all diesen verschiedenen Titeln kehrt doch nur immer eine tautologische Analyse der Begriffe pater, filius, spiritus wieder als der an der *essentia divina* ganz gleichmäßig teilhabenden, aber in eigner „subsistentia“ sich behauptenden drei göttlichen „Personen“.

Hollaz sendet (Qu. 3—13) eine erklärende Übersicht der einschlagenden kirchlich-theologischen Terminologie voraus, deren unbiblischen Charakter er zugesteht (Qu. 2), knüpft aber gleichwohl daran sofort den Schriftbeweis für ihren sachlichen Inhalt (Qu. 14—19), worauf der ganze Apparat, auf jede einzelne der drei Personen angewendet, auch dreimal wiederholt wird. Dabei ist es charakteristisch, daß die innertrinitarischen Verhältnisse durchaus als die metaphysische Hauptsache betrachtet werden, während die Erlösungsakte nicht sowohl als opera ad extra zu den opera ad intra der Trinität hinzutreten, sondern nur als deren „consequens manifestatio“ gewürdigt werden (Qu. 30. 31. 39. 41. 46 d).

Ähnlich sendet Maresius Erklärungen der kirchlichen Termini voran, doch weniger schematisch, vielmehr polemische und exegetische Ausführungen gleich damit verbindend (I—X), dann die immanenten Verhältnisse feststellend (XI—XXXII), die er dann seinerseits noch in den Erlösungsakten als die opera ad extra oder oeconomica zur Erscheinung kommen läßt (XXXIV).

Als Regulator der ganzen Auseinandersetzung tritt beiderseits deutlich das Symbolum „Quicumque“ hervor (wenn auch namentlich H. gern das Symbolum apostolicum zitiert, obwohl dieses noch gar nicht trinitarisch geartet ist). Das zeigt sich vor allem in dem Bestreben, die subordinatianische Betrachtungsweise zu meiden, daher die Vater-Person ihres „essentiellen“ Primats zu entkleiden, und sie streng den zwei anderen Personen zu koordinieren (H. Qu. 21. 25. M. 25. 31. 32.). Vor allem aber gewinnen in den exegetischen Beweisen unter der Beleuchtung der Lehre des Symbolum „Quicumque“ auch die unscheinbarsten biblischen Andeutungen überzeugende Kraft; selbstverständlich wird auch 1 Joh. 5, 7 als echt betrachtet und gebührend hervorgehoben (H. S. 295. M. 9).

Diese ganze Behandlungsweise der Lehre zeigt, wie sehr hier dogmengeschichtliche Kenntnis und Einsicht noch fehlte. Der dogmengeschichtliche Entwicklungsgang wird gradezu umgekehrt. Sein letztes, die ursprünglichen religiösen Bedürfnisse und Motive schon ganz vergessendes, epigonenhaft doktrinäres Stadium wird als die Hauptsache an die Spitze gestellt, das allmähliche Aufsteigen der Lehre aus dem innersten Herzen der katholisch werdenden alten Christenheit aber nicht begriffen. Für diese Orthodoxie

ist dies Dogma auf die Christenheit als übernatürliche Lehroffenbarung von oben herabgekommen, weil sich ihre, nachträglich zu voller Konsequenz verschärfte, alogische Gestaltung jeder Begreiflichkeit entzieht. So, erhaben über jede Kritik, mit dem Nimbus von Altertum und Autorität umkleidet, wird die Trinitäts-Lehre als untrügliches Dokument für die christliche Rechtgläubigkeit auch des Protestantismus festgehalten und geltend gemacht.

2. Reformation und Trinitätslehre. Die Herübernahme der Trinitätslehre aus den alten „ökumenischen“ Symbolen in die beiderseitigen reformatorischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts erklärt sich nicht nur aus dem Interesse der Protestanten, den Zusammenhang mit der alten Kirche festzuhalten (zumal man diese als noch wesentlich mit der Schrift einstimmig betrachtete), und aus dem Interesse, jeder Konfundierung des eigenen Standpunktes mit dem Radikalismus der gleichzeitigen Antitrinitarier vorzubeugen — vielmehr lag der tiefere Grund zum Festhalten an der Trinitätslehre darin, daß man für die eigene Neugestaltung der Soteriologie der Lehre von der metaphysischen Gottheit Christi unumgänglich bedurfte. Denn nur unter ihrer Voraussetzung schien grade die evangelische, den Begriff menschlichen „Verdienstes“ vor Gott schlechthin ausschließende Fassung des christlichen Prinzips auf Grund der absoluten Suffizienz des Satisfaktionswerkes Christi allein möglich. Und die Lehre von Christi wahrer Gottheit konnte nur der Trinitätslehre entnommen werden, wollte man nicht in die alten Verlegenheiten ihres Konflikts mit dem Monotheismus zurückfallen. Wenn die Reformatoren eine erneute theologische Behandlung der Trinitätslehre zunächst zurückstellten (vergl. Melanchthon's loci¹ 1520), so war der Grund wahrlich nicht deren Geringschätzung (auch bei Calvin nicht), sondern im Gegenteil Ehrfurcht vor dem „Mysterium“.

§ 42. Für das christliche Altertum hatte das Trinitätsdogma den religiösen Wert, die endgültig befriedigende Ausdrucksform für den höchsten Erfahrungsgehalt des christlichen Bewußtseins zu sein, weil durch dasselbe die Voraussetzungen für Gottes erlösendes Verhalten zur Welt in sein transzendentes Wesen so zurückverlegt wurden, wie die katholisch werdende Auffassung der Erlösung es erforderte, — während wir ein Gleiches nach unserer Auffassung der

Erlösung schon durch die vollere theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der christlich-religiösen Aussagen über die der Kreatur zugewandte Selbstmitteilung Gottes, oder über die göttliche Liebe, erreichen.

1. Die Entstehung des Trinitätsdogmas ist zunächst äußerlich historisch diese gewesen, daß an die neutestamentlichen Anfänge der christologischen Lehrbildung sich die kirchliche weitere Ausbildung der Christologie im Sinne der metaphysisch verstandenen „Gottheit“ Christi anschloß. Dabei ergab sich alsbald die Notwendigkeit, für diese neue Vorstellung einen Ausgleich mit der biblisch wie auch popular-philosophisch feststehenden monotheistischen Grundlage zu suchen. Schließlich machte sich die urchristliche Vergegenwärtigung der erlösenden Faktoren in der Dreiheit von Vater, Sohn und Geist als das Schema geltend, welches von der im Entstehen begriffenen Lehrbildung seine Ausfüllung erheischte; nur dadurch kam es endlich von der Betrachtung des Verhältnisses zwischen Gott und Logos allein, zu einer wirklichen „trinitas“.

2. Die neutestamentlichen Grundlagen. So wenig es zu leugnen ist, daß die Spekulation über Christi Göttlichkeit bereits im N. T. beginnt und steigt (Paulus, kleine Paulinen, Hebr., Joh.-Evangelium), so sehr ist doch zu betonen, daß die spätere Lehrbildung sehr bald über diese Grundlagen weit hinausging. Vor allem ist von „Homoousie“ des präexistent oder postexistent gedachten Christus, nach Joh. des „Logos“, mit Gott dem Vater im N. T. durchaus keine Rede. Es genügt hier, an das der höchstgesteigerten neutestamentlichen Christologie entnommene Wort Joh. 14, 28 (ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστίν) zu erinnern. Die der johanneischen Steigerung vorausgehende Anwendung rabbinischer und alexandrinischer Mittelwesen-Spekulation auf Christum ist durchaus noch keine dogmatisch strikte; starke Widersprüche sind in derselben weder bei Paulus noch im Deutero-Paulinismus und im Hebräerbrief zu verkennen. Die Lehre von Christi Wesen ist hier überall noch in so weichen Formen gegeben, daß der Konflikt mit dem monotheistischen Glauben noch gar nicht in den Gesichtskreis trat.

3. Die kirchliche Lehrbildung. Sobald aber die Christologie in den Händen der Epigonen festere lehrhafte Formen annahm, so trat auch das lehrhafte Bedenken bezüglich des Mono-

theismus hervor; und schon die Logos-Lehre Justins wie der übrigen Apologeten war bestimmt, einen Ausgleich zu finden. Dieser war aber beim Subordinationismus nie zu erreichen; nicht eher war vielmehr der Monotheismus wieder gesichert, als bis die Homöousie des Logos gewonnen war; das Entstehen der Trinitätslehre war daher die unvermeidliche Folge der steigenden Ausgestaltung der Christologie, die ihre besonderen Motive gehabt hat (s. u.). Denn durch eine abgestufte Pluralität innerhalb der Gottheit wurde, sobald sie als dogmatische Lehre auftrat, der Monotheismus natürlich sofort paganistisch getrübt. Der Arianismus, welcher die Lehre derartig dogmatisch fixieren wollte, mußte daher überwunden werden. Nicht eher konnte auf dem eingeschlagenen Wege haltgemacht werden als bis jede Ungleichheit unter den in Gott hervortretenden „Personen“ völlig getilgt war.

Sehr charakteristisch für die bei der Ausbildung dieser Lehre wirksamen Motive ist aber die Rolle, welche dem „heiligen Geist“ dabei beschieden war. Noch im Nicänischen Symbol erscheint er sehr zurückgestellt, ja vernachlässigt, ein Beweis, wie sehr zunächst allein das christologische Interesse der treibende Gedanke war. Hätte nicht die neutestamentliche Dreiheit von Vater, Sohn und Geist vorgelegen, so wäre es vielleicht zu einer eigentlichen Trinitätslehre gar nicht gekommen. Erst spät, in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, erinnerte man sich an den Sinn, den diese Dreiheit im N. T. hat und an die Bedeutung, die dem heiligen Geist als besonderem Heilsprinzip in der urchristlichen Anschauung zukam, und dehnte dann die Vorstellung von der Homöousie auch auf ihn aus. Das ist aber erst durch das „Nicäno-Konstantinopolitanische“ und vollends endlich durch das Pseudo-Athanasianische Symbolum „Quicumque“ geschehen.

So wenig also kann davon die Rede sein, daß das Trinitätsdogma dem spekulativen Gedanken seinen Ursprung verdanke, es müsse das innere Wesen des Absoluten sich seiner Natur nach grade zu einer Dreiheit gestalten. Auf diesen Gedanken, von dem dann in der späteren Gottes-Spekulation so viel Wesens gemacht wurde, ist man vielmehr erst sehr nachträglich verfallen.

4. Das katholisch-religiöse Motiv der Trinitätslehre. Das ausgebildete Trinitätsdogma muß aber ferner betrachtet werden als eine eigentümlich christlich-religiöse Bereicherung des überkommenen Gottesbegriffs. Es dringt damit

in diesen Gottesbegriff ein Element ein und verschafft sich Geltung in ihm, um welches es dem christlichen Bewußtsein ganz wesentlich zu tun ist, welches aber (nicht etwa dem alttestamentlichen, wohl aber) dem heidnischen Gottesbegriff, dem polytheistischen wie dem philosophisch-monotheistischen fehlte. Dies ist nun unter den obwaltenden Verhältnissen der altchristlichen Entwicklung dadurch geschehen, daß der christliche Erlöser, als konkrete Persönlichkeit in das Wesen der Gottheit selbst aufgenommen wurde. Dadurch wurde für die damalige Zeit der Gottesbegriff erst der spezifisch christliche, wird für sie zum Ausdruck für das christliche Prinzip.

Durch welch entscheidende, aber allerdings nur vorübergehende Notwendigkeiten das christliche Altertum auf den Weg gedrängt worden ist, auf dem es zur transzendenten Auffassung des Wesens Christi gelangte, das kann hier nur vorläufig und kurz angedeutet werden. Das Interesse, die religiöse Einzigartigkeit Christi festzuhalten und theologisch festzustellen, teilen selbstverständlich auch wir, sofern wir uns irgendwie klar gemacht haben, um was es im Christentum sich handelt. Aber unsere Lage ist eine andere als die des Altertums, des Mittelalters und selbst noch des alten Protestantismus. Für diese Zeiten wurde Christi universal-menschheitliche religiöse Bedeutung eo ipso sofort auch kosmisch-universal-er Art, und damit ging seine höchste religiöse Würdigung notwendig in höchste metaphysische Würdigung über; aber damit war dann auch eine durchgreifende Änderung des Gottesbegriffs geboten. Hierzu tritt jedoch ferner auch die in der katholisch werdenden Kirche seit Ende des 2. Jahrhunderts sich ausbildende Idee von der Erlösung. Diese Idee der Erlösung ist die Vorstellung von einer mystisch-realen, ja gradezu physischen Änderung des Wesens der Menschheit durch die Menschwerdung des Logos in ihrer Mitte. Die ethisch-juridische Auffassung der Erlösung, wie die Lehre von Christi satisfaktorischen Todesleiden sie enthält, trat vermöge der weniger scharfen Ausbildung des sittlichen Schuldbewußtseins bei dem in die Kirche einströmenden Heidentum zurück, eine durch den Logos bewirkte resp. in Aussicht gestellte Erlösung der Menschheit von ihrer Vergänglichkeit, die Verleihung einer physischen „Vergottung“ an sie trat in den Vordergrund des damaligen christlichen Bewußtseins. Und indem nun Christus als ein derartig erlösendes Prinzip unmittelbar ins Wesen der Gottheit

hineingeschaut und aus demselben dann wieder hergeleitet wurde, so war damit ausgesagt, daß in diesem Wesen der Gottheit seit Ewigkeit die Prämissen für die Erlösung gelegen gewesen seien, Erlösung also nur von einem so gearteten Gott kommen könne. Und endlich kommt sie von Gott nicht nur als neuschaffendes, sondern auch als in solchem Heil erhaltendes Prinzip, daher sowohl von Gott dem Sohn wie von Gott dem heiligen Geist.

Die Trinitätslehre hat also den Sinn, daß Gott schon an sich, noch abgesehen von seinem Verhältnis zur Welt, durch sein eigenes Wesen gleichsam von jeher disponiert war zu dem erlösenden Offenbar-Werden, wie die Geschichte der Menschheit es dann gezeigt hat.

Unser Begriff der Liebe Gottes erreicht dasselbe, und nicht nur die Motive der alten Trinitätslehre, sondern auch die Möglichkeit dieser selbst bestehen für uns nicht mehr.

§ 43. Die dem Trinitätsdogma äußerlich analoge Anschauung der Urchristenheit von der in Christo wie in der christlichen Gemeinschaft spezifisch erfahrenen Selbstmitteilung Gottes, wie sie sich in der neutestamentlichen Dreiheit von Vater, Sohn und Geist ausdrückt, bleibt auch der heutigen Christenheit teuer und wert als die Vergewärtigung der in Christo und der christlichen Gemeinde wirksam erlösenden göttlichen Gnade.

Für uns ist, wie für das Urchristentum das Verhältnis Jesu als des Sohnes zu Gott als dem Vater die eigentliche Uroffenbarung des normalen Verhältnisses der Menschheit überhaupt zum absoluten Gott, und der bleibende Wahrheitskern aller Aussagen des neuen Testaments über Christi Person. Und die von Christo her in der Menschheit wirksame erlösende Kraft als den von ihm ausgehenden, „gesendeten“ Geist zu bezeichnen, bleibt uns unverwehrt, auch wenn wir den so sehr schwankenden biblischen wie kirchlichen Näherbestimmungen über das Wesen dieses Geistes nur geschichtlich würdigend gegenüberstehen.

Zweiter Abschnitt: Theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der religiösen Aussagen des christlichen Bewußtseins über die Welt und ihr Verhältnis zu Gott.

Kapitel I. Das Wesen der Welt.

Vorbemerkung.

Nach dem im religionswissenschaftlichen Teile unserer Grundlegung Dargelegten sind Aussagen über die Welt und ihr Verhältnis zu Gott in der Natur alles religiösen Bewußtseins begründet. Die bestimmte Gestalt des christlich-religiösen Bewußtseins gibt ihnen einen dementsprechend bestimmten Inhalt, ohne daß indes die Eigentümlichkeit, welche das religiöse Bewußtsein überhaupt charakterisiert, dadurch alteriert würde. Auch die betr. christlichen Aussagen erweisen sich daher einer theologisch-wissenschaftlichen Ausgestaltung bedürftig und zwar im Interesse des christlichen Bewußtseins selbst. Aufgabe der Dogmatik ist es daher, diese Aussagen einerseits wissenschaftlich festzustellen, andererseits wissenschaftlich zu gestalten; das erstere ist ihre theologisch-empirische, das letztere ihre theologisch-kritisch-spekulative Obliegenheit. Als die wissenschaftliche Reflexion des christlich-religiösen Bewußtseins auf sich selbst hat sie dabei zwei Maßstäbe miteinander in Übereinstimmung zu bringen: einerseits die unveräußerlichen Postulate des christlich-religiösen, andererseits die unveräußerlichen Rechte des wissenschaftlichen Bewußtseins. Stellen sich Fälle heraus, wo sich ein prinzipieller Dissens zwischen beiden gleichberechtigten Seiten des menschlichen Bewußtseins ergibt, so hat sie die Lösung ihrer wissenschaftlichen Aufgabe auf dem psychologisch-erkenntnistheoretischen Wege zu suchen, d. h. nach dem Grunde solchen Dissenses in unserer Geistesanlage zu forschen, und hiernach seine Bedeutung und Tragweite abzuschätzen.

1. Die religiösen Aussagen des christlichen Bewußtseins über die Welt.

§ 44. Kraft seines religiösen Bewußtseins betrachtet der Christ die Welt als die Gesamtheit des gleich ihm endlichen Seins, zu welchem er nicht im Verhältnis völliger Abhängigkeit, sondern in demjenigen der Wechsel-

wirkung steht, daher er es vielmehr in das Gefühl seiner eigenen absoluten Abhängigkeit von Gott mit einschließt.

Die hier formulierte Aussage über die Welt ist dem christlichen Bewußtsein mit allem religiösen Bewußtsein überhaupt gemein. Nach Schleiermachers grundlegender Feststellung des Unterschiedes zwischen dem Gefühl völliger Abhängigkeit und demjenigen von teilweiser Abhängigkeit und teilweiser Freiheit, sollte hierüber jede Meinungsverschiedenheit in der heutigen Theologie ausgeschlossen sein. Leider ist es nicht so gewesen. Gegenüber den Anschauungsweisen aber, welche geradezu das Entstehen der Religion aus einem Gefühl des Menschen von seiner völligen Abhängigkeit von der Welt herleiten wollen, ist in unserer Erörterung über das Wesen der Religion wohl ausreichend festgestellt, in welche seltsamen Widersprüche sie sich verwickeln (I, § 33). Ja, es hat sich dort vielmehr herausgestellt (I, § 36, 3. S. 431 ff.), daß das Gefühl völliger Abhängigkeit, sobald es im Menschen auftritt, für ihn zum Kriterium wird für seine Unterscheidung von Welt und Gottheit, ganz abgesehen davon, ob jenes Gefühl, objektiv betrachtet, in der Lage, durch die es in ihm erweckt wird, wirklich begründet ist oder nicht; denn allerdings besteht in dieser Beziehung eine kulturell und intellektuell bedingte Abgestuftheit, und eben deshalb erwies sich uns auch die auf Grund dieses Kriteriums eintretende Unterscheidung von Welt und Gott im Verlaufe der Religionsgeschichte als eine in weitem Umfange nur relative, steigender Berichtigung bedürftige. Trotzdem bleibt das Ergebnis jener Unterscheidung in aller Religion insofern konstant, als überall, wo der Mensch sich völlig abhängig fühlt, für ihn die Gottheit ihm entgegentritt, überall dagegen, wo er sich zu einer Gegenwirkung befähigt fühlt, er sich nur weltlichem Dasein gegenübergestellt weiß. Erwähnten Ortes (I, § 33, 7. S. 410 ff) ist auch bereits über den Weltbegriff der Schrift und der ihrer Vorstellungsweise folgenden Theologie gehandelt worden, mit dem Ergebnis, daß jener urchristliche Weltbegriff, nach welchem von einem „Erlöstwerden des Menschen von der Welt“ allerdings vielfach die Rede ist, teils in synkretistisch-metaphysischen Vorstellungen wurzelt, teils aber nur von der Erlösung aus Selbstverknechtung in Weltsucht und Weltlust zu verstehen ist; diese beruht keineswegs auf völliger Abhängigkeit, sondern auf träger und selbstsüchtiger Nachgiebigkeit gegen eigenes sinnliches Begehren und bekundet lediglich die Un-

reife und Entwicklungsbedürftigkeit des Subjekts, die eben „Erlösung“ notwendig macht. Als integrierendes Glied der Welt und ihres gesamten „Naturzusammenhangs“ steht der Mensch vielmehr zu allem übrigen Weltdasein im Verhältnis der Wechselwirkung, welches ihm immer gestattet hätte, auch dasjenige Maß von „Freiheit von der Welt“ zu betätigen, welches dem ihm zugemessenen Maß von Kraft entspricht. Mit all diesem gleich ihm endlichen Sein weiß er sich vielmehr in völliger Abhängigkeit von der Macht oder den Mächten zusammengeschlossen, denen gegenüber ihm kein anderes Verhalten als das der unbedingten Unterwerfung übrig bleibt.

§ 45. Kraft seines religiösen Bewußtseins fühlt sich der Christ von Gott absolut abhängig bezüglich seines höchsten Existenz-Interesses, d. h. der Erreichung seiner geistig-sittlichen Bestimmung und setzt daher auch die Welt als absolut abhängig von Gott in dem Sinn, daß sie schlechthin geeignet sei, Stätte und fördernde Bedingung menschlicher Entwicklung zu sein.

1. Religion und Existenzinteresse. Die Beziehung des auftretenden Gefühls völliger Abhängigkeit auf Interessen, welche dem Menschen als höchste, über den Wert seiner Existenz überhaupt entscheidende erscheinen, ist gleichfalls aller Religion gemeinsam, selbstverständlich auch in der ganzen Abgestuftheit, Relativität und Entwicklungsbedürftigkeit, die seinem Wertbewußtsein eigen ist. Eben dieses aber ist erst in seiner höchsten Steigerung, als Erfassung eines „höchsten alles beherrschenden Wertes“ Voraussetzung des Christentums; und dasjenige, dem diese Eigenschaft höchsten Wertes beizulegen ist, kann ja nichts anderes sein, als die Verwirklichung der gottebenbildlichen Anlage des Menschen, oder die Erreichung seiner geistig-sittlichen Bestimmung.

2. Der christlich-religiöse Optimismus der Weltbetrachtung. Eben hieraus ergibt sich für den, der den Sinn des christlichen Prinzips und damit auch den des christlichen Erlösungsgedankens begriffen hat, mit Notwendigkeit ein grundsätzlich optimistischer Weltbegriff; jeder andere würde ihm die innere Vollziehung des christlichen Prinzips, d. h. das Christsein unmöglich machen. So wenig ist es wahr, daß das Christentum

in „Weltfeindschaft“ wurzele. Denn auch behufs Gewinnung jenes Weltbegriffs hat der Christ nicht nötig, mit denen, welche Religion und Christentum aus dem Verlangen nach „Erlösung aus der Abhängigkeit von der Welt“ herleiten wollen, einen völlig unbegreiflichen Sprung zu vollziehen von einem dualistisch-pessimistischen Weltbegriff zu einem kritiklos und dogmatistisch optimistischen (I, § 33, 5. S. 406 ff.), sondern derjenige Weltbegriff, welcher der Religion überhaupt eigentümlich ist, wonach der Mensch die Welt als den von Gott erschaffenen und verordneten Bereich seiner teleologischen Betätigung betrachtet, braucht nur in das Licht jenes gesteigerten Wertbewußtseins, oder jenes Normbedürfnisses gerückt zu werden, um es als ein Postulat des christlich-religiösen Bewußtseins erscheinen zu lassen, daß die Welt auch geeignet sein müsse, Schauplatz und Bedingung einer Entwicklung des Menschen zu sein, welche die Verwirklichung seiner gottebenbildlichen Anlage zum Ziel hat: — die Welt, ob auch schon die Erde, das ist eine Frage, deren Entscheidung freilich davon abhängt, ob die Hemmungen, denen unsere Entwicklung hier unterliegt, endgültiger Art sind; und deshalb wird das Postulat des christlichen Bewußtseins sich für dieses selbst zunächst zu einem Glaubenspostulat gestalten, welches über den Horizont seines unmittelbaren Vorstellens hinausreicht.

Es kommt nun einerseits darauf an, inwieweit dieses Hinausreichen im christlichen Prinzip und dadurch in der christlich-religiösen Erfahrung begründet ist; andererseits aber, ob es auch für das wissenschaftliche Bewußtsein ein bloßes Postulat zu bleiben braucht.

Was das Erstere betrifft, so können wir auch hier auf bereits Festgestelltes zurückweisen. Wir haben gesehen, daß der innerste Sinn des christlich-religiösen Bewußtseins die erlösende und be-seligende Erfahrung von der dem Menschen zuteil werdenden Zulassung zur Liebesgemeinschaft mit Gott ist, daß der Mensch sich dessen unwillkürlich als eines Vorzuges erfreut, der ihn zu Gott in ein ganz besonderes Verhältnis bringt (II, § 40, 2, S. 257). Und um so zuversichtlicher folgt er dieser Auffassungsweise, je mehr ihm jene unmittelbare Offenbarung, wie sie in dem Gefühl seiner völligen Abhängigkeit gelegen ist, auch sein längst schon reges Normbewußtsein zu einer Offenbarung macht, welche ihm zeigt, daß die Menschheit nicht eine sich selbst überlassene Vielheit aus-

einanderstrebender oder im Kampf miteinander begriffener Individualitäten ist, sondern daß als ihr sie vereinigender Grund Gott in ihr gegenwärtig ist, und ihre Entwicklung Zielen zuleitet, deren überindividuelle Identität ihr mit zunehmender Klarheit gewiß wird: Erfahrungen, welche sinn- und zwecklos sein würden, wenn dem endlichen Geisteswesen nicht metaphysische Existenzbedingungen beschieden wären, welche die stete Annäherung an solche Ziele ermöglichen. Die Bewußtseinsbeschaffenheit aber, auf welche diese Erwägung sich gründet, gestattet durch die Hoheit und Festigkeit ihrer Inhalte dem christlichen Bewußtsein in der Tat, die Schranken und Hemmungen selbst seiner tellurischen Existenz schon als positive Bedingungen seiner Entwicklung zu betrachten, und dann — als die ihm zugewiesene „Welt“ nicht bloß die Erde, sondern vielmehr das Universum anzusehen.

Gleichwohl unterliegt dabei das christlich-religiöse Bewußtsein der Neigung, seine spezifischen Aspirationen als alleiniges Gesamtmotiv des Weltdaseins zu betrachten, und damit einem Anthropozentrismus zu verfallen, der gerade in dem Maße, als er den Geozentrismus überwindet, auch um so naiver und anmaßlicher erscheint. Aber auch die Betrachtung des irdischen Geschehens aus dem Gesichtspunkte des christlichen Erlösungsbedürfnisses allein, die Orientierung der geschichtlichen Gesamtentwicklung z. B. an der Tatsache des Auftretens Christi allein, die Würdigung der selbsterlebten individuellen Entwicklung nach Maßgabe der Erreichung des christlichen Gnadenstandes allein, all das verleiht der christlichen Weltbetrachtung und dem christlichen Weltbegriff den Schein einer Einseitigkeit, welche mit einer der wissenschaftlichen Weltauffassung gebührenden größeren Unbefangenheit und Umsicht in Kollision zu geraten droht. Hier hat daher eine ausgleichende Erwägung einzutreten, die indes vielleicht zugleich gerade geeignet ist, über den bloßen Postulat-Charakter der christlichen Anschauungsweise hinauszuführen.

2. Der wissenschaftlich-theologische Weltbegriff.

§ 46. Die anthropozentrische Einseitigkeit, wie alles naiv-religiösen, so auch des christlichen Bewußtseins, widerstreitet der Aussage des wissenschaftlichen Bewußtseins, daß gemäß der der Welt immanenten Teleologie in derselben alles zugleich Selbstzweck und Mittel ist, daher

die Dogmatik zu fragen hat, ob die äußerliche und partikuläre Teleologie des christlichen Bewußtseins nicht einer angemesseneren Fassung von Gottes Weltzweck überhaupt eingeordnet werden könne und müsse, aber nur um so ihrer ungenügenden Form entkleidet, für sich selbst die Bedeutung des wahren und letzten Grundmotivs eines homogenen Weltganzen zurückzugewinnen.

1. Die Teleologie des christlichen Bewußtseins wird in diesem Paragraphen bezeichnet als äußerlich und partikularistisch. Das letztere ist sie, weil sie einseitig anthropozentrisch ist, wie bereits ausgeführt wurde; das erstere aber, weil sie allem übrigen Dasein die diesem ganz fremden Zwecke der Menschheit äußerlich auferlegt, um es ausschließlich als Mittel in ihrem Dienste verbraucht werden zu lassen.

In schroffster Art ist diese Anschauungsweise erst kürzlich von der sogen. „Ritschl'schen Theologie“ erneuert worden. Nach ihr darf und soll der Christ, oder der Mensch, der die Flucht aus der völligen Abhängigkeit von der Welt in die völlige Abhängigkeit von Gott glücklich vollzogen hat, überzeugt sein, daß er teilhabe an den Zwecken des Geistes als den Zwecken Gottes, für welche die „Natur“ als Mittel verbraucht zu werden bestimmt sei. Die „Natur“ — und zwar auch die Naturseite am Menschen und der Menschheit, d. h. nicht bloß ihr körperliches Dasein, sondern das ganze auf dem sinnlichen Triebleben beruhende menschliche Gemeinschaftsleben — soll überhaupt als rein äußerlicher Mechanismus zum Dienst für die sittliche Welt bestimmt sein, und „heidnisch“ soll es sein, Natur und Geist, d. h. physisches und ethisches Sein als zwei gleichberechtigte Daseinssphären auf Gott als ihren gemeinsamen Quell, als ihre höhere Einheit zurückzuführen. Freilich, als Gottesschöpfung soll ja schließlich nach dieser Theologie auch die Natur zu betrachten sein, und gerade durch den Übersprung auf diese Betrachtungsweise will man ja hier der in den Voraussetzungen liegenden, auf einen schroffen metaphysischen und religiösen Dualismus führenden Konsequenz entinnen.

Es ist für uns ja selbstverständlich, daß diese Anschauungsweise ganz auf dem naiven Glauben an eine, unserem doppelten Weltanblick entsprechende „zwiefache Wirklichkeit“ beruht, daß

speziell die Ritschl'sche Theologie hier aufs deutlichste verrät, wie fremd ihrem angeblichen „Kantianismus“ gerade die wichtigsten Ergebnisse von Kants Erkenntniskritik geblieben sind. Denn nach diesen ist ja zwar ebenfalls zwischen „Natur“ und Geisteswelt zu unterscheiden, aber die dem mechanischen Kausalgesetz unterworfenene „Natur“ ist nur das Weltbild der zeiträumlichen Erscheinung, das die Geisteswelt nach Maßgabe der ihr beschiedenen Erkenntnismittel sich erschafft, der sie aber als sittliche Geisteswelt immanent ist, um trotz ihrer Gebundenheit an deren zeiträumlich-mechanische Erfassung und Erklärung in ihr und durch sie ihren höchsten, sittlichen Zweck zu verfolgen und zu verwirklichen. Denn während zwar diese Welt der Erscheinung sich in der Selbstauflösung der zwei mathematischen Antinomien der Kosmologie als unwirklich erweist, läßt nach Kant der Widerstreit von Thesis und Antithesis in den beiden dynamischen Antinomien das Bestehen einer Wirklichkeit offen, welche sich aus geistigen Seinselementen erbaut, deren Realität sich durch die vom sittlichen Gesetz erforderte Freiheit erweist und endgültig betätigt. Diese Andeutungen, in der Kritik der praktischen Vernunft in bekannter Weise ausgebaut und zu einer Weltanschauung sittlicher Teleologie abgerundet, bleiben zwar ebenfalls noch einseitig anthropologisch orientiert, und auch die Kritik der Urteilskraft führt darüber nicht hinaus.

Aber es wird in der letzteren doch wenigstens schon ein Anlauf genommen, die Welt der sittlichen Zwecke durch die Anschauung von einer das gesamte Dasein beherrschenden Teleologie zu unterbauen, als deren höchstes Ergebnis eben sie zu betrachten sei. Die Ritschl'sche Theologie aber stellt ihr die in dogmatistischer Naivetät metaphysisch ernst genommene „Welt“ des kausalen Mechanismus schroff als eine zweite Wirklichkeit gegenüber, als Welt der für sie verbrauchten Mittel. Wie freilich der „Verbrauch“ eines so gänzlich heterogenen, weil ausschließlich quantitativ-physischen Gesetzen unterworfenen Materials als Mittel für die Zwecke des Geistes möglich sein soll, darüber läßt man uns ohne jede Auskunft. Und in dieser Beziehung erweist sich die einfache naiv-religiöse Auffassung noch als wesentlich vernünftiger. Denn sie weiß von solchem bloß mechanistisch gearteten Naturdasein noch nichts, läßt vielmehr auch dieses durchweg von einem Geschehen teleologischen Gepräges beherrscht sein.

Aber an der äußerlichen, zeiträumlichen Erscheinungsform dieses Geschehens hält freilich auch sie als an unbezweifelbarer Wirklichkeit fest, und damit verfällt sie dann freilich auch dem einseitigsten Anthropozentrismus.

Sie merkt dabei zunächst nicht, daß sie durch diesen mit dem in der untermenschlichen Region des organischen Lebens zu beobachtenden Verhalten in eine bedenkliche Analogie gerät. Denn hier betrachtet und fühlt sich bekanntlich jede Gattung gegenüber den physisch schwächeren Gattungen, ja jedes Individuum gegenüber seinen schwächeren Daseinsgenossen als dasjenige, für dessen Erhaltung diese zum Verbrauchwerden als Mittel bestimmt sind. Und betrachtet man die zeiträumlichen körperlichen Erscheinungsformen der unorganischen und organischen untermenschlichen Welt als wahre Wirklichkeit, so stellt das Verhalten der Menschheit zu dieser in der Tat ja nichts anderes dar, als die höchste und siegreichste Steigerung des in der Tierwelt anscheinend herrschenden egoistischen Prinzips. Denn unter diesem Gesichtspunkt läßt sich keine brutalere Auswirkung dieses Prinzips denken, als die, welche seitens der Menschheit in Übung ist, wenn sie beständig nicht bloß Milliarden von unorganischen Komplexen letzter Seinselemente, sondern auch Milliarden von Organismen sowohl im Stadium ihrer vollen Ausbildung als auch namentlich im Stadium von Keimformen, deren weitausschauende Entwicklung vereitelt wird, zum Zweck ihrer eignen Erhaltung rücksichtslos verbraucht. Denn was bedeutet der massenhafte Verbrauch des Kornes, der Eier, der jugendlichen Tiere anderes als die willkürliche Unterbrechung beginnender organischer Entwicklung reichster Anlagen. Hier erscheint der Anthropozentrismus in vollster und zwar rein sinnlicher Auswirkung. Erst gegenüber dem Menschen selbst macht er bis zu einem gewissen Grade halt, und andere, höhere Gesichtspunkte und Rücksichten beginnen einzugreifen. Nicht nur Tötung — von Anthropophagie zu schweigen — und Mord des Menschen, auch Mißbrauch des Mitmenschen zu egoistischen Zwecken werden als Unrecht und Sünde betrachtet, letzteres freilich nur langsam sich durchsetzend, wie das erst kürzlich erfolgte Schwinden des Instituts der Sklaverei und die immer noch vielfach so schwere Lage des Lohnarbeiters beweisen. Gleichwohl ist der Respekt des Menschen vor dem Recht des Mitmenschen auf Existenz und Eigenwert unter die Forderungen fortschreitender Versittlichung aufgenommen.

Woher das? Wir können auf diese Frage von unserm erkenntnistheoretischen Standpunkt aus nur eine Antwort geben: Im Mitmenschen erkennt der Mensch sich selber wieder. Sich selbst aber weiß er als ein Geisteswesen, also nicht als einen bloß zum Verbrauch bestimmten Körper. Er weiß damit, daß wie in seiner eigenen Körperlichkeit, so auch in den ihr ähnlichen Körpern sich ein Etwas birgt, das denselben Anspruch auf Dasein und Wohlsein hat, wie er selbst ihn erhebt. Die fremden Iche setzt er in der sicheren Überzeugung von dem jede Körperlichkeit übersteigenden Wert ihres innerlichen geistigen Wesens. Zunächst freilich gelangt er dadurch nur erst zur Ausdehnung dieser Wertschätzung auf die Menschheit überhaupt gegenüber allem übrigen Dasein; und sie gerade veranlaßt daher auch seinen teleologischen Anthropozentrismus; nur dadurch wird derselbe gemildert, daß der Mensch die dem Tiere fehlende Fähigkeit gewinnt, sich von seinem Selbsterleben aus auch in fremdes Selbsterleben, menschliches und untermenschliches, hineinzusetzen, dessen Wehe und Wohl „mitzufühlen“. Humanität und Tierschutz werden zu sittlichen Forderungen erhoben.

2. Die wissenschaftliche Fassung der Weltteleologie. Aber schon diese Tatsachen menschlicher Sittengeschichte sind geeignet, das Recht einer jede Einseitigkeit überwindenden Fassung der Weltteleologie darauf zu begründen. Denn die von Mensch zu Mensch platzgreifende Betrachtungsweise ist, wie wir früher gezeigt haben, zu schlechthin universaler Ausdehnung berechtigt. Und wenn dann erkannt wird, daß in der zeiträumlichen Erscheinungsweise der Körperlichkeit sich überhaupt als wahre Realität nur die Welt der geistigen Seinselemente birgt, welche zueinander in Beziehungen treten und in Beziehungen stehen, die bei ihnen allen auch die eigne Entwicklung zu fördern bestimmt sind, dann ergibt sich, daß der die ganze Endlichkeitswelt beherrschende Zug der Aufopferung niederer und schwächerer Komplexe von Seinselementen an stärkere und höher stehende, einschließlich des ganzen menschlichen Naturverbrauchs, eben nur diese körperlich erscheinenden Komplex-Formen, nicht aber das in ihnen verborgene Leben und Dasein der Seinselemente selbst betrifft. Diese allein sind als schlechthin individuierte Vielheit das Material, aus dem das Universum besteht. Und auf sie trifft zu, daß jedes von ihnen ebensowohl Selbstzweck als Mittel ist: indem

es seinen Selbstzweck verfolgt und erreicht, wird es Mittel für Anderes und schließlich für das Ganze, und umgekehrt, dadurch daß es Mittel wird, erreicht es auch erst seinen Selbstzweck. Nichts wird lediglich verbraucht, alles wird nur höher und höher eingeordnet, um dadurch auch sein eigenes Sein entwickelt und erhöht zu sehen.

Wird ein organisches Gebilde — um uns auf diese Art der Zusammenordnung von Seinselementen, die zeiträumlich als organischer Körper erscheint, hier zu beschränken, — wird also ein organisches Gebilde durch „Tötung“ aufgelöst, so wird es zwar als diese bestimmte Zusammenordnung von Seinselementen aufgehoben, aber weder die es beherrschende Zentralmonas, noch irgend eins der um sie vereinigten Elemente wird zerstört, alle gehen lediglich andere Verbindungen ein, und die im Vergleich zu den letzteren schon höher entwickelt gewesene Zentralmonas mag dadurch wohl in die Lage kommen, Mittelpunkt eines neu sich um sie bildenden Organismus zu werden, der ihrer bisher erreichten Daseinsstufe wieder entspricht, oder aber sich höher zu entwickeln und so auch einen höher differenzierten Organismus zu gewinnen. Denn Entwicklungsstufen wird es unter den Seinselementen so sicher geben, als sich unserer zeiträumlichen Erfahrung Organismen von verschiedener Vollkommenheit darbieten, deren Stufen wir nach der Vollkommenheit des psychischen Innenlebens unterscheiden, auf welche uns ihr zeiträumlich geartetes Verhalten schließen läßt, insbesondere wenn dasselbe ein deutlich teleologisches Gepräge zeigt.

Eine Weltauffassung daher, welche als Stufen psychischen und schließlich geistigen Lebens die vegetative, tierische und menschliche Form organischen Lebens unterscheidet, und diese Stufen aus einer noch ursprünglicheren, unorganisch erscheinenden, aber gleichfalls psychoiden Reihe zu deutlicherer Differenzierung aufsteigen sieht — eine solche Weltauffassung wird uns nicht verwehrt, oder als ein unerlaubtes Überschreiten unserer Erkenntnisgrenzen verboten werden dürfen.

3. Teleologische und religiös-sittliche Weltbetrachtung. Steht es aber so, dann sehen wir auch die Möglichkeit sich ergeben, die Weltbetrachtung des christlichen Bewußtseins ihres zunächst befremdenden äußerlichen und partiku-

lären Charakters zu entkleiden, denn nicht nur ordnet sich dann der Anthropozentrismus der sinnlichen Lebenserhaltung der Menschheit einem die ganze Endlichkeit beherrschenden, teleologisch wohl begreiflichen und dem Anschein brutalen Zerstörens entrückten homogenen Geschehen ein, sondern dieser Vorgang sinnlicher Lebenserhaltung hört auch auf, eine selbständige und endgültige Bedeutung zu haben. Und mit ihm stellt sich auch der gesamte Vorgang der untermenschlichen anorganischen wie organischen Entwicklung lediglich als der in sich zusammenhängende Unterbau heraus für ein Erblühen des schon in ihm geistig gearteten Lebens, wie wir es im Menschheitsleben sich entfalten sehen. Hier aber ist es auf jene Ziele gerichtet, als deren höchstes wir das der sittlichen Normalisierung des menschlichen Individuums betrachten, in deren Schätzung daher auch das wissenschaftliche Bewußtsein mit dem christlich-religiösen zusammentrifft. Wie aber das erstere Gottes Selbstmitteilung an die Kreatur als eine ausnahmslose betrachtet, so grenzt sie auch Gottes Selbstmitteilung an die Menschheit weder nach unten noch nach oben partikularistisch ab. Weder ist die untermenschliche Kreatur von Gottes Selbstmitteilung ausgeschlossen, und schon die naturfreundliche Weltbetrachtung Jesu zeigt (Matth. 6), wie wenig eine solche Voraussetzung dem Christentum in Wahrheit entspricht — noch auch erscheint die Annahme berechtigt, die Menschheit sei die einzige und höchste Stätte für die Verwirklichung der sittlichen Norm im Universum. Vielmehr gibt der unleugbar nur noch fragmentarische Charakter tellurisch bedingter sittlicher Entwicklung uns das Recht, für diese Entwicklung viel weitere Schauplätze, günstigere Bedingungen, und höhere Ergebnisse anzunehmen, als unsere irdische Erfahrung sie zeigt. Und es ist ja bekannt genug, daß die religiöse Phantasie auch im Christentum nicht gesäumt hat, über die Grenzen sowohl des Anthropozentrismus als des Geozentrismus hinauszublicken, und so gegen die gemein-christliche Neigung zur menschlich-partikulären Weltbewertung ein Korrektiv zu suchen. Es zeigt sich aber so, daß auch das christliche Bewußtsein, wenn es die optimistische Aussage von der schlechthinigen Eignung der Welt für die Verwirklichung des Menschheitszwecks macht, gegen die Einordnung dieses Menschheitszwecks in eine umfassendere Weltteleologie, wie sie das wissenschaftliche Bewußtsein vollzieht, keine gegründeten Bedenken erheben kann.

Kapitel II. Das Verhältnis der Welt zu Gott.

1. Die Schöpfung.

§ 47. Kraft seines religiösen Bewußtseins setzt der Christ die Welt als entsprungen aus Gottes schöpferischer Macht, und betrachtet, gemäß der völligen Abhängigkeit alles Geschaffenen diese Schöpfung als eine absolut freie, und darum auch rein geistige, als ihr Motiv aber die göttliche Liebe; auch findet er im biblischen Schöpfungsbericht wie im kirchlichen Schöpfungsbegriff die Grundzüge seiner religiösen Aussage im wesentlichen wieder.

1. Die Schöpfung als Gegenstand christlich-religiöser Aussagen überhaupt. Bekanntlich hat Schleiermacher (Dogmatik § 35) die Frage aufgeworfen, ob die Schöpfung überhaupt Gegenstand religiöser Aussagen sei und sein könne. Denn da das religiöse Bewußtsein Aussagen nur machen könne über Gemütszustände, die es selbst erlebe, so könne es deren wohl solche geben, die zu Aussagen über die Erhaltung der Welt führen, nicht aber solche, welche von einem weit vor der eignen Erfahrung gelegenen Anfange der Welt zu reden veranlassen könnten. Demzufolge habe auch eine Lehre von der Schöpfung in der Dogmatik keinen Ort. Daß sie ihn nun in der Kirchenlehre doch erhalten, sei nur auf den Anschluß an eine bereits vorgefundene Überlieferung zurückzuführen, der erfolgt sei, um diese in ihren richtigen Schranken zu halten. Das Entstehen derselben führe sich aber nicht auf das reine religiöse Interesse zurück, — diesem genüge die einfache Aussage über die Abhängigkeit der Welt von Gott — sondern auf eine natürliche Neigung menschlicher Einbildungskraft, die schon im vorwissenschaftlichen mythologisierenden Zeitalter ihre Befriedigung suchte; dahin gehöre auch die mosaische Schöpfungsgeschichte.

Allein diese Begründung genügt doch nicht, die Lehre von der Schöpfung aus der Dogmatik zu verweisen, auch wenn man deren einseitige Gebundenheit an die religiösen Aussagen allein, zugeben wollte. Denn wenn die Kirchenlehre und — wie wir heute wohl sagen dürfen — auch die Schrift Überlieferungen vorfand, die sich über die Schöpfung der Welt aussprachen und in die, der wissenschaftlichen Spekulation vorausgehende mythologisierende Zeit zurückweisen, so ist doch eben Tatsache, daß die, Welt-

anschauung gestaltende Einbildungskraft dieser Zeit ganz wesentlich im Dienst des religiösen menschlichen Interesses, d. h. des Interesses am eigenen Geschick stand, und daher vorzugsweise vom A. G. geleitet und inspiriert wurde. Die „Lust zu fabulieren“ trat zwar zweifellos hinzu, aber der Grundtrieb lag tiefer.

Und in der Tat ist nicht abzusehen, wie gerade das A. G. sich sollte begnügen können, in seinen Aussagen lediglich bei seinem unmittelbaren Selbsterleben stehen zu bleiben. Dehnt das religiöse Subjekt sein A. G. sofort auch auf die Welt aus, mit der es sich in Wechselwirkung, und die es daher als in gleicher Lage wie sich selbst vorfindet, so muß es von ihr auch aussagen, was es von sich selbst auszusagen durch sein A. G. genötigt wird. Das ist aber nicht allein, daß es den Fortbestand seines Daseins der Erhaltung durch Gott verdankt, sondern vielmehr daß seine Existenz überhaupt ihren Ursprungsquell allein in Gott haben kann (s. o. S. 136). Und dies auf die Welt übertragen, ergibt ja direkt den Gedanken ihrer Schöpfung durch Gott. Auch Schleiermacher aber hätte die Dogmatik, welche er tatsächlich ausgearbeitet hat, gar nicht schaffen können, wenn er ihren Stoff wirklich lediglich den beschreibenden Aussagen des christlichen Subjekts über seine selbsterlebten Gemütszustände hätte entnehmen wollen; sondern auch seine Dogmatik hält sich des ferneren sehr ausgiebig auch an solche religiöse Aussagen, in denen das religiöse Subjekt bemüht ist, seine Gemütszustände sich zu erklären, und sich Vorstellungen über ihre Voraussetzungen und Ursachen zu bilden. Daher er sich auch in unserem Falle veranlaßt sehen mußte, den Grund der von ihm erlebten völligen Abhängigkeit seiner selbst und seiner Welt auch in ihrem alleinigen Entsprungen-sein aus Gottes schöpferischer Ursächlichkeit zu suchen und sich demgemäß auszusprechen.

Das Motiv, welches Schleiermacher bewog, die Dogmatik von einer Erörterung des Schöpfungsproblems zu entlasten, ist daher auch wohl ganz anderswo zu suchen, und seine Berufung auf das Versagen des christlichen Bewußtseinsinhalts erweist sich nur als Vorwand. Denn wer wie er, als Philosoph, auf Grund seiner Dialektik zu der Überzeugung gelangt war, daß sich, wie über das Wesen Gottes, d. h. der immer nur als Voraussetzung uns vorschwebenden „Indifferenz des Idealen und Realen“ überhaupt keine, so auch über das „Verhältnis von Gott und Welt“ über-

haupt keine positiven Gedanken bilden und Aussagen machen lassen, der konnte natürlich auch nicht geneigt sein, sich in der Dogmatik als der Wiedergabe des berechtigten christlich-religiösen Bewußtseinsinhalts, auf Aussagen einzulassen, denen er jede Berechtigung, weil jede Möglichkeit absprach. Sehr charakteristisch ist doch, daß es in der Dialektik § 224 (1814 u. 1818) S. 165 heißt: „Wir sind nicht befugt ein anderes Verhältnis zwischen Gott und der Welt zu setzen, als das des Zusammenseins beider“; nur dies entspricht der Kompetenz unseres, zwischen den beiden unvollziehbaren Ideen Gott und Welttotalität liegenden „wirklichen“ Denkens: es hat sich mit den zwei negativen Aussagen zu begnügen: „Gott und Welt sind untrennbar, und nicht identisch; sie sind nie ohne einander denkbar.“ Damit erklärt sich das Vacuum des § 35 der Dogmatik zur Genüge.

2. Die christlich-religiösen Aussagen über die Schöpfung der Welt sind also unmittelbar durch das A. G. und seine Ausdehnung auf die Welt hervorgerufen. Und dem Gefühl völliger Abhängigkeit entspricht dabei einzig die Setzung völliger Unabhängigkeit der letzten Ursache der Welt, d. h. ihrer absoluten Unbedingtheit oder Freiheit, so daß sie bei der Auswirkung ihrer Allmacht weder an ein gegebenes Material, resp. an eine bestimmte Beschaffenheit eines durch sie entstehenden Materials, noch durch eine andere innere Notwendigkeit gebunden ist als die, welche in ihrem eignen Wesen begründet ist. Durch dieses Begründetsein ihrer Freiheit gewinnt aber diese letztere für das christliche Gottesbewußtsein auch den geistigen Charakter bewußter Rückwendung auf sich selbst, und da für jenes Gottesbewußtsein auf Grund der spezifisch christlichen Gestaltung des A. G.'s Gott seinem Wesen nach Liebe ist, so ist für den Christen in dieser auch das letzte Motiv zur Schaffung einer Endlichkeitswelt allein gelegen.

3. Der biblische Schöpfungsbericht. Die Christenheit hat von jeher für die Bildung ihrer Vorstellungen von der Schöpfung eine Hauptdirektive im biblischen Schöpfungsbericht von Gen. 1. finden zu müssen und finden zu dürfen geglaubt; das erstere, solange sie an der Schriftinspiration festhielt, das letztere, indem sie diesen Bericht ihrem eignen religiösen Bewußtsein gemäß auffaßte und ergänzte. Das erstere führte zu den größten Hemmungen bezüglich der normalen Gestaltung des Ver-

hältnisses zwischen dem religiösen und dem fortschreitenden wissenschaftlichen Bewußtsein; das letztere war nur bis zu einem gewissen Grade berechtigt und möglich.

Die Künsteleien, mit denen man über jene Hemmungen hinauszukommen, und die ungeheuren Differenzen zwischen der poetisch-lapidaren biblischen Darstellung und den neueren naturwissenschaftlichen Ergebnissen und Hypothesen auszugleichen suchte, brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Wenn es sich aber danach nur um die religiöse Grundanschauung handeln kann, auf welcher die biblische Darstellung des Schöpfungsvorganges beruht, so ist vor allem zu beachten, daß diese Grundanschauung wohl eine schon relativ geläutert-monotheistische, aber keineswegs etwa schon die christliche ist. Und auch jenes trifft bekanntlich nur auf den ersten Schöpfungsbericht (Gen. 1, 1 bis 2, 4) zu, der, erst dem Priesterkodex angehörig, auch den höher entwickelten Monotheismus des Prophetismus erkennen läßt; keineswegs auf den älteren (jahvistischen) zweiten Bericht (Gen. 2, 4—25), der noch einen in viel stärkerem Grade naiv-anthropomorphen Gottesbegriff und mythologischen Erzählungstypus verrät.

Daß nun der erste Bericht von seinem Verfasser selbst nicht buchstäblich gemeint gewesen sein kann, geht schon daraus hervor, daß dieser Verfasser sich der Tatsache bewußt gewesen sein muß, er entwerfe diesen Bericht selbständig, und nicht als Geschichtsschreiber von Tatsachen, die ihm gerade so in verbürgter Weise überliefert seien und überhaupt geschichtlich überliefert sein konnten. Wohl wissen wir heute, daß der Verfasser während des Exils in Babylonien die Relationen der dort überlieferten Theo- und Kosmologie kennen gelernt haben kann, erkennen aber auch, wie er dieses Material im Lichte der Gotteserkenntnis seiner selbst wie seines Volkes umgewandelt hat. Und die Einheitlichkeit, wie der geradezu dichterische Rythmus seiner Darstellung zeigt, mit welcher souveräner Freiheit er dabei verfahren ist. Freilich ist heute ebenso bekannt und anerkannt, daß sich trotzdem Spuren der Vorlage erhalten haben, welche mit der monotheistischen Grundanschauung nicht stimmen. Dahin gehört vor allem der deutliche Hinweis auf das vom Schöpfer vorgefundene Chaos, Kap. 1, 2 parenthetisch erwähnt, so daß der „Anfang des Schaffens Gottes von Himmel und Erde“ in Hervorrufung des Lichtes (V. 3) besteht. Es handelt sich also in diesem Schöpfungsbericht in der Tat nicht um eine

Schöpfung „aus Nichts“, sondern um die Herausgestaltung der geordneten Welt aus einem noch ungeordneten, allumfassenden Material, dessen Vorhandensein vorausgesetzt und nicht weiter erklärt wird.

Dennoch hat der Verfasser den monotheistischen Gedanken von der unbedingten, unbeschränkten Allmacht des schaffenden Gottes darin zum Ausdruck gebracht, daß „der Geist über den Wassern schwebt“, und somit von vornherein als das uranfänglich herrschende und bestimmende Prinzip erscheint, nicht etwa aus dem Chaos allmählich sich hervorringend zur Freiheit, so daß weder von irgend welcher Abhängigkeit seiner Existenz von jenem die Rede sein kann, noch auch von einer dualistischen Spannung zwischen ihm und dem lediglich Gestaltung empfangenden Stoffe. Und wenn das Verbum, welches Gottes gestaltende Tätigkeit hier ausdrücken soll (*barâ*) ursprünglich die heftige und mühselige Aktion des „Hauens, Aushauens“ bezeichnet, was auf einen widerspenstigen Stoff deutet, so wird das dadurch ausgeglichen, daß dieses Wort von Gottes schaffendem Bilden im Hebräischen nur im *Kal* gebraucht wird, vom Menschen aber im *Piël*, womit angedeutet ist, daß im letzteren Fall wohl große Anstrengung aufgeboren werden muß, während im Unterschied davon Gottes Bilden als ein mühelos-allmächtiges charakterisiert und so zu freier Geistigkeit verklärt wird. Und dem entspricht die Art, wie es im Folgenden als absolut erfolgreich und unfehlbar geschildert wird, durch den nach jedem Werke wiederkehrenden Refrain: „und Gott sah, daß es gut war“ — so anthropomorph er auch noch klingen mag. Auch daß Alles durch das bloße Befehlswort „es werde“ bewirkt wird, kennzeichnet die freie allmächtige Geisteskraft, auf welche der Vorgang in all seinen Stadien zurückgeführt wird, und es ist ja bekannt, zu welcher hochfliegenden Spekulationen über Gottes Schaffenskraft (Wort, Weisheit) diese Ausdrucksweise von Gen. 1 die Ausleger schon früh begeistert hat.

Dennoch ist von einer irgendwie dogmatischen Bedeutung des Genesisberichts für die sonstigen Schöpfungsvorstellungen im A. T. nichts zu spüren, weder so, daß in der vorexilischen Literatur eine Vorbereitung, noch daß in der nachexilischen eine direkte Wiederholung dieser Kosmogonie vorläge. Wie wenig in ersterer Hinsicht der jahvistische Schöpfungsbericht (Gen. 2) in Betracht kommen kann, ist schon bemerkt worden.

Aber auch Stellen wie Ps. 24, 2 und ähnliche, können dafür nicht zeugen. Was aber nachexilische Bücher betrifft, so lassen weder das Hiobbuch (26, 7—10. 38, 4—7) noch die Proverbien (8, 24 ff.) Abhängigkeit von Gen. 1 erkennen; denn wenn auch Proverb. 8, 27—29 (Erschaffung von Himmel, Meer und Erde) an Gen. 1, 6—10 erinnert, so liegt doch hier wie im Hiobbuch schon eine selbständige Fortbildung der Vorstellungen vor, sofern das Chaos nirgends wieder auftaucht; es ist dem reineren Gottesbegriff vollständig gewichen. Erst spätere Psalmen (104. 136, 5. 9) zeigen sich durch die Schilderung von Gen. 1 bestimmt, und gehen ihr deutlich, wenn auch in freier Weise nach. Auch hier aber ist die Vorstellung von einer unabhängig gegebenen Materie dem A. T. fremd; sie wird weder behauptet, noch freilich auch geleugnet. Erst spät (bezeugt durch die Apokryphen) erfolgt Eindringen von hellenistischem Geistesgut; Sap. Sal. 11, 18 z. B. kennt wie Philo die ἄλη ἄμορφος; und andererseits liegt der klare Gegensatz dazu vor (z. B. in dem orthodox-pharisäischen Buch 2. Macc. 7, 28 „ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν οὐρανὸν καὶ γῆν ὁ θεός.) in der Behauptung der „Schöpfung aus Nichts“, entsprechend dem Allmachtsbegriff des Monotheismus.

Im neuen Testament dagegen bleibt die Frage wieder unentschieden. Denn Röm. 4, 17 (Abraham glaubte Gott, θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα) bezieht sich nicht auf Gottes Schöpfertätigkeit überhaupt, sondern auf seine Macht zur Wiederbelebung von solchem, dem zwar das Leben genommen, das aber als Totes vorhanden ist (daher nicht οὐκ ὄντα sondern μὴ ὄντα). Auch Hebr. 11, 3 (durch Glauben erkennen wir, daß die Welt gebildet ist ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι: so daß nicht aus Sichtbarem das was gesehen wird, geworden ist) ist die Vorstellung von einer Materie nach alexandrinischer Auffassung nicht direkt abgelehnt; denn zu den φαινόμενα gehört auch die ἄλη ἄμορφος nicht; und deshalb liegt auch Joh. 1, 3 in dem οὐδὲ ἓν eine Ablehnung derselben nicht; freilich an beiden Stellen ebensowenig ihre Behauptung.

3. Die kirchliche Lehre zeigt demgegenüber manche der Postulate des christlichen Bewußtseins schon klarer befriedigt. Vor allem gedieh der Gedanke der „Schöpfung aus Nichts“ zu voller Entschiedenheit, sobald für die werdende christliche Theologie

der Konflikt mit der griechischen Philosophie, platonischer wie stoischer, sich deutlich herausstellte; und zwar so bestimmt, daß in den trinitarischen Streitigkeiten der Begriff des *κτίζειν* sich gegen den des *γεννᾶν*, (und des *γεννάσθαι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*) scharf abgrenzte; daher auch der Sprachgebrauch der altprotestantischen Orthodoxie zwischen *generare* und *creare* (*ex nihilo*) wohl unterscheidet (H. de *créatione* Qu. 5. M. X).

§ 48. Die an sich ungenügenden Vorstellungen von einer Schöpfung der Welt aus Nichts, in oder mit der Zeit, aus göttlicher Willkür, sind nicht zu ersetzen durch Vorstellungen, welche den Gedanken der Unbedingtheit Gottes in seinem schöpferischen Verhalten, den jene ausdrücken wollen, verletzen; andererseits genügt aber seine wissenschaftliche Sicherstellung zur Befriedigung der christlich-religiösen Postulate und ist gegeben in der Fassung desselben, daß Gott kraft seiner ewigen Allwirksamkeit und aus Motiven, die in seinem ewigen aktuellen Wesen liegen, der Urheber eines Seins ist, das nicht gleich ihm unendlich, sondern, als verursacht, endlich und von ihm vollkommen beherrscht ist, mithin auch Gottes Bestimmung gemäß sich entwickelt.

I. Die negativen Kanones. Die Vorstellung von einer *creatio ex nihilo* (H.: Qu. 9. 10. M. I. VI. VII zunächst Schöpfung des Chaos) ist als rein negativ, unvollziehbar; sie ist nur die Leugnung eines gegebenen Materials unter Beibehaltung der auf dieses angewandten Ausdrucksform, unter derselben die Unfaßbarkeit des Vorgangs verhüllend. So wenig sie durch Rückfall auf ein gegebenes Material ersetzt werden darf, ebenso wenig auch durch den Gedanken, daß die Welt in irgend welchem Sinn Gottes Wesens sei (dagegen auch M. XII), wie er den emanatistischen Vorstellungen, aber auch den „dialektischen“ Deduktionen der Welt zugrunde liegt. Jene machen die Entstehung der Welt aus Gott zu einem Naturprozeß, zu einem ungeistigen physischen Vorgang, an welchem Gott geistig nicht beteiligt ist, den er vielmehr passiv geschehen läßt; so der Neuplatonismus; diese aber sind ein täuschendes Spiel mit den Begriffen „unendlich“ und „endlich“, wobei der letztere niemals ernst genommen wird, und daher den das Problem bildenden Tatsachen widerspricht; vor allem verletzen sie, von

einer „Entwicklung“ des Göttlichen selbst redend, den Begriff des Unbedingten aufs gröblichste.

Die zweite Vorstellung von einem zeitlichen Anfang der Welt (H. Qu. 13. M. XIII. XIV) ist ebenfalls unvollziehbar; sie scheitert selbstverständlich schon an dem alogischen Charakter der Zeitanschauung überhaupt, welcher schlechthin verbietet, eine reale Zeit mit Gottes Wesen, also auch mit seiner Allwirksamkeit in irgend welche Beziehung zu bringen. Derselbe Umstand verbietet aber auch, wie wir wissen, die Zeitanschauung auf die wahre Realität der Welt zu beziehen, und die Unmöglichkeit hiervon tritt ja sofort hervor beim Versuch, eine Zeittotalität mit Anfang und Ende, sowie mit beendbarer Teilung nach Innen vorzustellen; während die Vorstellung einer anfangs- und endlosen und ins Endlose teilbaren Zeit ebenso unmöglich ist. Daher ist eine Zuteilung der Zeit an die Welt als *Accidens* derselben überhaupt ausgeschlossen, und damit ergibt sich sowohl die Unmöglichkeit der von der Orthodoxie akzeptierten Augustinischen Formel „*mundus cum tempore*“, als auch deren von Hollaz (H. Qu. 13, S. 359 f. Note) vorgeschlagenen Umkehrung in „*tempus cum mundo creatum est*.“ Von einer „Schöpfung der Zeit“ kann daher nur soweit die Rede sein, als die Anschauungsform „Zeit“ ein integrierender Teil der zur Ausgestaltung gebrachten psychischen Organisation der Menschheit — und wahrscheinlich auch der sonstigen irdischen Lebewesen — ist. Aber die Vorstellung von einem zeitlichen Anfang der Welt ist nun wiederum nicht zu ersetzen durch den Gedanken einer „Ewigkeit der Welt“, welche der Ewigkeit Gottes qualitativ gleich ist, was entweder zu der Absurdität von zwei Absoluten, oder wiederum zur sei es akosmistisch-pantheistischen, sei es atheistisch-pankosmistischen Identifizierung der Welt mit Gott führen müßte.

Die dritte Vorstellung von der Schöpfung als hervorgegangen aus Gottes Willkür ist unvollziehbar, sofern sie das Dasein der Welt zu etwas zufälligem macht, was ebenso gut hätte unterbleiben können, daher überflüssig war und darum auch in den von der Orthodoxie genannten Motiven der Güte oder der Selbstverherrlichung Gottes vor seinen Geschöpfen (H. Qu. 5. 14. M. III), keine genügende Begründung fände. Aber auch diese Vorstellung ist nicht zu ersetzen durch die von einer Gott beherrschenden Notwendigkeit, durch die er gezwungen wäre, die Welt als sein eignes „Anderssein“ oder als sein Wesens-Korrelat oder sein „kontra-

diktorisches Gegenteil“ zu setzen, also, einer metaphysischen oder logischen Nötigung gehorchend, sie als seinen Schatten gleichsam neben sich zu haben.

2. Die möglichen und haltbaren Positionen. So, wie es scheint, zwischen Scylla und Charybdis geratend, finden wir uns zu jener vorsichtigen und auf das Erreichbare sich beschränkenden Haltung bewogen, welche da, wo unsere Erkenntnismittel dazu zwingen, Unanschaulichkeit anerkennt, aber auf der Möglichkeit richtiger Gedankenbildung besteht. Ersterer nun verfällt zweifellos das Wie des Schöpfungsaktes. Aber dies kann um so weniger überraschen, als ja nicht bloß der Vorgang wirklicher Seins-Entstehung überhaupt, sondern schon der Vorgang der von uns beständig erlebten Seins-Veränderung, seiner kausalen Bewirkung nach, unserm anschauenden Vorstellen sich entzieht, und zwar wiederum nicht bloß sofern er sich unabhängig von uns, außer uns, vollzieht, sondern selbst sofern er sich von uns aus und durch uns vollzieht. Aber, — wir sahen das schon oben S. 141 — so dunkel uns das Wie unseres eignen Kausalwirkens ist, so wenig wir wissen, auf welche Weise unser Wille auf Anderes, ja innerhalb unseres eignen organischen Systems wirkt, so zweifellos ist es uns durch Selbsterlebnis, daß er es tut; und daraus schöpfen wir die Überzeugung von der sachlichen Richtigkeit und Allgemeingültigkeit des Gedankens, daß wir kausal wirkende Wesen sind, so wenig wir von der inneren Beschaffenheit dieses so behaupteten Tatbestandes eine konkrete Anschauung haben.

Nur eine Steigerung dieser Lage ist diejenige, in welcher wir dem Schöpfungsproblem gegenüber sind. Wie Sein „gemacht“ werde, sagt Lotze, das ist eine für uns, ja für endliche Wesen überhaupt, unbeantwortbare Frage. Aber daß es einer schöpferischen Ursache sein Dasein verdanken muß, von der Richtigkeit dieses Gedankens überzeugt uns zunächst das Selbsterlebnis unserer eigenen Realität und Endlichkeit, von dem aus wir schließen, daß die Welt überhaupt eine Vielheit gleich uns endlicher Seinselemente ist, die durch die Identität der einzigen schöpferischen Ursache, auf welcher das Dasein eines jeden von ihnen beruht, zur Einheit des Universums vereinigt wird. Und wir verzichten darauf, die Unanschaulichkeit der Seinsentstehung zu verhüllen durch das Wort „ex nihilo“, oder durch Spekulationen über eine der Welt-

schöpfung vorausgehende „Ideenschöpfung“, die das Problem nur zurückverlegen, statt es zu lösen.

So gewiß aber die Welt des Endlichen ihren Seinsgrund im Absoluten haben muß, so wenig ist als Konsequenz ihrer „Endlichkeit“ der Gedanke ihres zeitlichen Anfangs notwendig, oder auch nur zulässig und der einer „ewigen Schöpfung“ ausgeschlossen. Das erstere sahen wir schon oben; das letztere aber ergibt sich sofort, sobald wir uns der naiven quantitativen Vorstellung von „Ewigkeit“ als endloser Zeitdauer entschlagen, und durch den für uns zwar unanschaulichen und der Form nach negativen aber sachlich richtigen und positiven Gedanken der Zeitlosigkeit ersetzen; das Zeitlose aber seiner Qualität nach als verschieden erkennen, nämlich als endlich und als unendlich. Daß nun der Gedanke von einer „ewigen“, d. h. zeitlosen Schöpfung im aktiven Sinn allein zu dem von Gottes absoluter, „ewiger“, d. h. zeitloser Allwirksamkeit stimmt, ist eo ipso klar, und die kindlichen Antworten der Orthodoxen auf die ebenso kindlichen Fragen, was Gott denn wohl vor der Schöpfung getan (M. XV.), oder warum er erst „so spät“ (erst vor 6000 Jahren) „angefangen“ habe zu schaffen (M. XIV. XV besonders naiv beantwortet) oder wie der Konsequenz einer Veränderlichkeit Gottes zu entgehen sei, wenn er vom Nichtschaffen zum Schaffen überging (H. Qu. 13. M. VIII) — sie alle kommen in Wegfall¹⁾. Daß aber andererseits die Schöpfung im passiven Sinn eine „ewige“, d. h. zeitlose sein kann, ist eben damit gegeben, daß Zeitlosigkeit nicht bloß ein Merkmal des qualitativ unendlichen, sondern auch des qualitativ endlichen Seins ist; seine Endlichkeit aber bekundet dieses wie durch die Beschränktheit und Ergänzungsbedürftigkeit aller einzelnen Seinselemente, so auch schon überhaupt durch ihr dadurch erfordertes Kausiertsein, oder dadurch, daß es in seinem ewigen „Zusammensein“ mit dem Unendlichen in der Lage und Stellung des Abhängigen sich befindet. Mithin stellt der Begriff „ewige Schöpfung“ nicht das Geschaffene

¹⁾ Es mag heute, wo in der protestantischen Theologie so manche Gespenster aus ihrer abgestorbenen Vergangenheit ihr Wesen treiben, nützlich sein, besonders darauf hinzuweisen, daß sowohl Hollaz (de creatione Qu. 21) als auch Maresius (1673) (de providentia XXI) das Feststehen der Erde gegen Kopernikus verteidigen — ohne daß noch 1763 die Herausgeber der neuen Auflage von Hollaz daran Anstoß genommen hätten. Auch behauptet Maresius (de creatione XVII) noch, unter Ver-spottung der Astronomen, die Erde sei die einzige Welt, welche Gott geschaffen habe. Beiden macht die „biblische Begründung“ ihrer Sätze begreiflicherweise wenig Mühe. Vielleicht ermutigt dies die heutigen Vertreter der Schriftinspiration auch in diesen Punkten zu ihrer Nachfolge.

dem Schaffenden gleich, sondern gestattet innerhalb des Genusbegriffs des Zeitlosen die qualitative Unterscheidung des Endlichen vom Unendlichen.

Daß dieses „Zusammensein“ aber weder auf einem bloßen Akt göttlicher Willkür beruht, noch in einer außerhalb Gottes eignen Wesens liegenden Notwendigkeit begründet ist, das ergab sich uns schon oben. Wir versuchten darzulegen, daß das Motiv Gottes eine endliche Welt zu schaffen letztlich aus der Tatsache zu entnehmen sei, daß seine Immanenz in der Welt innerhalb dieser geistige Werte erstehen läßt, die eben nur in einer Endlichkeit entstehen können, zugleich, aber innerhalb der Seinsvollkommenheit seines transzendenten Wesens mitgesetzt sein müssen.

Um dieser Werte willen ist die Welt und schafft Gott die Welt. Deshalb trägt die Weltschöpfung die Züge von Gottes ewigem, unveränderlichem Wesen an sich. Sie geschieht frei, weil ihre Notwendigkeit die seines eigenen Wesens ist, und eben darum ist sie auch ein durchaus geistiger, in reiner auf sich bezogener Einheit wurzelnder, dem Schöpfer daher selbst durchsichtiger Vorgang.

So gedacht ist der Schöpfungsgedanke, trotz der ihm notwendig anhaftenden Unanschaulichkeit, gleichwohl in einer Art möglich, welche den Forderungen des wissenschaftlichen Bewußtseins entspricht, wie er denn auch an diesem „Ort“ ganz spontan aus all den Ergebnissen uns erwächst, welche wir schon in unseren Gottes Wesen überhaupt betreffenden wissenschaftlich-theologischen Darlegungen erzielt haben (s. o. S. 197—201). Die Postulate des christlich geläuterten religiösen Bewußtseins verletzt er nicht nur nicht, sondern sein klärendes und bestätigendes Zusammentreffen mit ihnen bekundet auch hier die den religiösen und wissenschaftlichen Aussagen zugrunde liegende Einheitlichkeit des menschlichen Bewußtseins.

2. Die Erhaltung der Welt.

§ 49. Die vom christlich-religiösen Bewußtsein zur Sicherung seines Erlösungsinteresses postulierte Erhaltung der Welt durch Gott, fällt tatsächlich mit der richtig gedachten Schöpfung zusammen, durch welche Erkenntnis insbesondere die dem altdogmatischen Begriff der „conservatio“ anhaftenden Mängel in Wegfall zu bringen sind.

Vorbemerkung. Nach dem Sprachgebrauch der orthodoxen Dogmatik treten wir hier ein in den *locus de providentia*, ein Ausdruck, der, wie man dort ausdrücklich bemerkt (z. B. Hollaz de provid. quaestio III, p. 421) der Schrift fremd ist. Denn das Wort *πρόνοια* findet sich nur Sap. Sal. 14, 3. 17, 2 im platonischen Sinn von göttlicher Vorsehung, im N.T. aber nur im Sinne von menschlicher Fürsorge (Act. 24, 3. Röm. 13, 14). Den alten Dogmatikern zerfällt dann aber die Behandlung der *providentia* in die von *conservatio*, *concursus*, und *gubernatio* (H.: de providentia Qu. 4. Qu. 9. Qu. 14. M.: de providentia XIX. XXIX), wobei freilich viele reformierte Dogmatiker von der des *concursus* absehen, und die welche ihn gleichwohl erörtern, zu der Auffassung der Lutheraner in eigentümlichem Verhältnis stehen.

1. Die christlich-religiöse Aussage über die Erhaltung der Welt. Die christlich-religiöse Betrachtungsweise unterscheidet zwischen Schöpfung und Erhaltung der Welt: nicht nur ihr Dasein, auch ihr Fortbestehen beruht allein auf Gottes Allwirksamkeit. Das Interesse, welches dem zugrunde liegt, ist, daß die Welt, nachdem sie ist, nicht, durch sich selbst weiterbestehend, unberechenbare eigene Wege gehe, vielmehr, fortdauernd absolut abhängig von Gott und lenkbar durch ihn, zu dem das christliche Bewußtsein allein interessierenden Ziele der Erlösung auch wirklich gelange. Dies wird dann der besondere Gegenstand der Aussagen über die göttliche Weltregierung; hier handelt es sich also um deren Voraussetzung: die schlechthinige Unselbständigkeit der Welt in ihrem Fortbestande.

2. Die Schrift. Diese Anschauungsweise kommt in der Schrift, besonders im alten Testament, in so uneingeschränkter Weise zum Ausdruck, daß die Nichtigkeit der Welt als Konsequenz hervortritt, sobald Gott seine Beziehung zu ihr einzustellen droht. Der regelmäßige Verlauf des Weltbestandes aber ist ein Zeichen, daß dies nicht geschieht; er beruht auf ausdrücklichem göttlichen, nach der Flutkatastrophe gefaßten Beschluß (Gen. 8, 22. J.). Und auf der Höhe des Prophetismus gelangt die Anschauung zur Geltung, wonach endliches Dasein überhaupt, und darum auch bis zum Bestande jedes Einzelwesens herab, stets direkt als göttliche Willenswirkung zu betrachten ist; daß von

den Sternen nie einer zu vermissen ist, das bewirkt immer wieder Gottes Allmacht und die Stärke seiner Kraft (Jes. 40, 26), und das Fortbestehen fester Naturordnungen ist das untrügliche Zeichen seiner unüberwindlichen Allmacht. Bei ihrer, auf seinem Willen beruhenden Unveränderlichkeit schwört Gott dem Volke Israel auch die Unveränderlichkeit seiner Bundestreue für alle Zukunft zu (Jer. 31, 35 Meer, Mond und Sterne; 33, 20. 35 Tag und Nacht, die Ordnungen des Himmels und der Erde). Und wie wenig von der weiteren Fortbildung dieses Monotheismus in den geschaffenen Dingen ein auch nur relativ selbständiges Eigenleben vorausgesetzt wird, zeigen die späteren Aussagen, wie sie etwa Ps. 104, 27—30 oder Hiob 34, 14 vorliegen. Daß endlich, in mehr positiven Ausdrücken, im N. T., besonders in den Worten Jesu, die gleiche Anschauung vorliegt, zeigen Stellen wie Matth. 6, 26—29. 10, 30. Luc. 12, 7. 21, 18.

3. Die kirchliche Lehre. Schon dies führt die Erhaltung der Welt auf ein bis ins Einzelne beständig fortgehendes Schaffen Gottes zurück; und die orthodoxe Dogmatik in ihrer Erörterung der „conservatio“ setzte dieselbe denn auch einfach einer creatio continua oder continuata gleich (H.: de providentia Qu. 15 Schluß, S. 442. M.: de providentia XXIX). Dennoch hat sie wegen ihres Festhaltens an der zeitlichen Schöpfung ein Interesse an der unterscheidenden Beibehaltung beider Begriffe, sofern die „Schöpfung“ den Anfang, die „Erhaltung“ die Fortsetzung des Weltbestandes bezeichnet. Diese letztere aber wird auch hier vorgestellt als stets erneuerte Schöpfung aus Nichts. Der vom religiösen A. G. inspirierte, und unbedenklich zum Extrem fortgetriebene Gedanke von der völligen Nichtigkeit der Kreatur droht nun freilich das konsequente dogmatische Denken direkt zum Akosmismus zu führen; im Grunde ist für sie ja nur Gott; in allem wirkt nur er¹⁾. Aber diese pantheistische Konsequenz wird dann doch wiederum eifrigst abgewehrt. Die Realität der Einzeldinge und des unter ihnen bestehenden Kausalnexus wird durchaus festgehalten (M.: de creatione IX. H. s. u.), wenn es auch allein der Wirksamkeit Gottes zuzuschreiben ist, daß die in Wechselwirkung stehenden Dinge überhaupt sind.

¹⁾ M: de providentia XXIX: „Hinc Deo creaturis suum influxum subtrahente, statim concidunt. Ebenso auch H. Qu. 15 Subtrahente Deo influxum suum, omnia in nihilum recidunt.

3. Die wissenschaftliche Fassung. Diese Gedanken sind nun nur zu vollziehen, wenn 1. mit der Anerkennung des Begriffs der ewigen (resp. zeitlosen) Schöpfung jeder Grund, zwischen Schöpfung und Erhaltung objektiv zu unterscheiden, wegfällt; und 2. mit dem Immanenzverhältnis Gottes zur Welt jedem supernaturalistischen Vorbehalte gegenüber, Ernst gemacht wird. Was das Erstere betrifft, so haben wir gesehen, daß der Gedanke eines „Anfangs“ der Welt, zur Konstatierung eines von dem der Erhaltung unterscheidbaren Begriffs der Schöpfung, keinen Wert hat, weil er unvollziehbar ist. Falls er weg, so bleibt wissenschaftlich nur übrig, Schöpfung und Erhaltung als zwei Ausdrücke zu nehmen für den einheitlichen Gedanken von Gottes unwachlichem Verhältnis zur Welt, begründet in seiner ewigen, unveränderlichen Aktivität. Nur gibt der Begriff der Erhaltung dann besonderen Anlaß, dieses Verhältnis aus der Art näher zu bestimmen, wie die Welt uns in der uns auferlegten zeitlichen Betrachtungsweise als dauernd fortbestehend erscheint. Und dabei ist immer wie schon die Schrift zeigt die in diesem Fortbestehen sich erweisende unveränderte Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit des Weltverlaufs gewesen, was auf den Gedanken einer unveränderlichen, und deshalb stets dieselbe Gesetzmäßigkeit garantierenden Kraft, geführt hat. Hat sich doch dieser Gedankentypus auch die bloß empiristische Naturwissenschaft nicht zu entwenden vermocht, und in ihren beiden über alle Einzeldinge schlechterdings hinausgreifenden, aber trotzdem als grundlegend anerkannten Positionen von der Unveränderlichkeit der Masse der Stoffe und der Erhaltung der Kraft eine deutliche Parallele schaffen müssen zum philosophischen und theologischen Begriff der „immutablen Idee“ als dem Seinsgrunde der Welt. Dies erweist sich zwar als notwendig, aber in so unüberschreitbaren Schranken, daß sich gerade dann die Ewigkeit ihrer Begründung verrät.

Ist aber mit der Anerkennung dieser Unterscheidung des Unveränderlichen und des Wechselvollen oder Veränderlichen jede partiellierende Identifikation beider abgewehrt und die bewondere Realität der Endlichkeit im Unterschied von der Realität Gottes festgestellt, so ist um so weniger Grund vorhanden, aus Furcht vor solcher Identifizierung der beiden obigen Forderung, dem Ernstmachen mit den Gedanken des Immanenzverhältnisses Gottes zur Welt die Erfüllung zu verweigern und der Anerkennung der Tat-

sache sich zu entziehen, daß nur dieses Immanenzverhältnis die Vielheit der Einzelelemente der Welt zum einheitlichen Universum gestaltet, indem nur sie die Wechselwirkung unter ihnen ermöglicht. Damit aber erhellt zugleich, daß die Art wie diese Wechselwirkung sich vollzieht, nur das Produkt zweier Faktoren sein kann: der allem zugrunde liegenden Wirksamkeit der Gesamtursache oder Gottes, und der individuell gearteten Wirkungsweise der von ihm geschaffenen und erhaltenen und darum auch als Realitäten gewollten und behandelten Einzelelemente.

4. Der concursus. Diesem Gedanken gibt die orthodoxe Dogmatik, freilich unter dem Einfluß besonderer Motive, einen interessanten, und weit über ihre nächsten Intentionen hinausführenden Ausdruck in ihrer Lehre vom „conkursus Dei“.

Zunächst sind die Motive zur Aufstellung derselben in den beiden protestantischen Lagern verschieden, ja zum Teil geradezu entgegengesetzt, und zwar dies in einem Grade, daß viele reformierte Dogmatiker diese Lehre überhaupt nicht ausbilden: um es vorläufig kurz zu sagen: die Lutheraner lehren, daß Gott im Weltgeschehen „nur mitwirke“, um dann Übel und Sünde auf das selbständige Wirken der endlichen Ursachen abwälzen zu können; die Reformierten dagegen lehren, daß Gott im regulären Weltgeschehen immer und ausnahmslos „mitwirke“, um der Selbständigkeit der endlichen Ursachen überhaupt möglichst wenig Spielraum zu lassen. Es erhellt von selbst, daß die Lehre bei den Lutheranern im Dienst der Einschränkung der Prädestinationslehre steht, bei den Reformierten aber im Dienst ihrer möglichst uneingeschränkten Geltendmachung; auf beiden Seiten aber üben diese und noch andere Nebenabsichten einen ungünstigen Einfluß auf die konsequente Durchbildung der in den Grundthesen zunächst in sehr beachtenswerter Weise formulierten Lehre aus. Nach dieser Formulierung liegt der Hauptnerv der Lehre in der Behauptung, daß jedes weltliche Geschehen die einheitliche und identische Wirkung des unendlichen und endlichen Wirkens zugleich sei, so daß nicht etwa eine Halbierung des Effekts, mit Zuteilung eines Teils von ihm an die unendliche Ursache, eines anderen aber an die endlichen Ursachen stattzufinden habe, auch nicht eine Addierung zweier Wirkungen zu einem Resultat vorzunehmen sei; sondern der ganze Effekt ist sowohl der unendlichen als der endlichen Ursächlichkeit zuzuschreiben.

Besonders interessant ist die von Hollaz (de providentia zu Qu. 17) gegebene Definition: „Concursus sive cooperatio Dei est actus providentiae divinae, quo Deus cum causis secundis in ipsarum actiones et effectus influxu generali et immediato juxta cujuslibet creaturae exigentiam et indolem suaviter coinfluit.“

Schon hier zeigt der vorsichtige Ausdruck „suaviter coinfluit“, sowie die Hervorhebung des besonderen Bedürfnisses und Charakters der betr. Kreatur, wie sehr H. bemüht ist, das selbständige Wesen der letzteren neben dem concursus Dei zu betonen. Ganz anders verhält es sich damit beim reformierten Maresius: de providentia XXIX: diese zeige sich (außer in der conservatio) 2. in der gubernatio: ad eam concursus pertinet, quo Deus non solum vim agendi causis secundis, et eam conservat, sed et easdem, nequidem ipso libero arbitrio creaturae intelligentis excepto, movet et applicat ad agendum. Praecursus a nonnullis dicitur, nam causae secundae non movent nisi motae, et pendent a Deo, tum in essendo, tum in agendo et insuper immediatione tam virtutis quam suppositi immediate in earum effectus et actiones influit, unde Deo non concurrente, earum cessat actio.

Hier ist also zwar die Realität der Einzelursachen auch nicht geleugnet, aber ihre Selbständigkeit wesentlich mehr eingeschränkt, und davon soll auch die Willensfreiheit der Geisteswesen nicht ausgenommen sein, wenn freilich auch sie keineswegs einfach geleugnet wird (s. u.).

Diese verschiedene Nüancierung der Lehre zeigt sich ferner besonders auch darin, daß Hollaz in seiner Lehrausführung zur providentia überhaupt (S. 421—451) Qu. 8 zwar einerseits sagt: Deus per causas naturales agit (z. B. parentibus generantibus creat), andrerseits aber auch: Deus agens potentia ordinata, ordini a se in ipso regno naturae constituto se attemperat. Ferner zur Qu. 11 heißt es (mit Augustin): Deus ita omnia administrat, ut ipsa proprios motus exercere sinat. Und zur Qu. 12 wird gesagt: das Christentum kenne kein fatum necessarium, propterea quod decretum divinum res futuras non praedeterminat, sed suaviter et facile secundum indolem et capacitatem creaturarum disponit, ut ne contingentia rerum, arbitriique humani libertas tollatur. Und Qu. 17 wird der concursus generalis et immediatus ausdrücklich

definiert als „ad exigentiam et indolem cujuscunque causae accommodatus“ und weiterhin: „Immediate Deus influit in actiones creaturarum non exclusive quasi creaturae ab actione excludantur, aut otiosae sint, sed quaelibet creatura agit, quod suum est, Deus autem una cum creaturis operantibus actionem et effectum influxu suo immediate et proxime attingit.“ Auch ist der concursus nicht als ergänzend oder beschränkend zu betrachten, sondern stets der Natur der endlichen Ursachen entsprechend: *concurrit enim Deus cum causis secundis juxta ipsarum naturam, cum liberis libere, cum necessariis necessario, cum debilibus debiliter, cum fortibus fortiter . . .* (S. 446). In dieser Beziehung ist besonders zu beachten, daß H. Qu. 18 auch sagt: *concurrit Deus ad actiones et effecta creaturarum non concursu praevio, sed simultaneo, non praedeterminante, sed suaviter disponente.*

Dagegen äußert sich Maresius (XXX) dahin, daß Gott auch wirke, *non adhibito ministerio causarum secundarum, alia vero per causas secundas, quae adhibet non ex defectu suae virtutis, sed ex bonitatis suae abundantia, qua aliquid suae causalitatis dignatur creaturis communicare.*

So wenig kommen hier also die endlichen Ursachen eigentlich in Betracht, daß Gott ihrer gar nicht bedarf, sondern ihnen nur aus Gnade ein Mitwirken gestattet.

Trotz solcher Verschiedenheiten haben diese Ausführungen ersichtlich eine hochspekulative Tendenz: sie gehen aus auf die Lösung des schwierigsten Problems menschlichen Gesamterkennens überhaupt, mag dieses nun in philosophischen oder theologischen Geleisen wandeln. Und die Tendenz dieser Dogmatiker ist entschieden gerichtet auf Meidung des Pantheismus neben ebenso entschiedenem Festhalten an der Abhängigkeit der Kreatur, aber in der Erkenntnis, daß deren wahre Realität die Voraussetzung bildet für ein wirkliches Bestehen solch eines Verhältnisses zwischen ihr und Gott. Wenn also auf reformierter Seite auch die so vielfach von alten wie neueren und neuesten Philosophen gezogene Konsequenz gestreift wird, daß „völlige Abhängigkeit“ des Endlichen dessen Verschwinden im Unendlichen, d. h. seine Identifizierung mit letzterem nach sich ziehe, und jeder empirische existentielle Pluralismus in spekulativen existentiellen Monismus auslaufen müsse — immer wieder bestehen doch diese Reformierten darauf, daß sie die Existenz und auch die besondere Wirkungsweise der end-

lichen Ursachen nicht leugnen, selbst wenn sie in demselben Atem mit Emphase behaupten, daß nur Gott allein wirke.

Aber damit ist nun freilich auch gesagt, daß es der alten Dogmatik nicht gelingt, ihre Lehre vom concursus Dei logisch einwandfrei zu gestalten. Das tritt auf beiden Seiten naturgemäß schon bezüglich der providentia überhaupt anläßlich ihres Verhältnisses zur Zeit hervor. Denn sehr entschieden lehnt man zwar für Gott alle Zeitverhältnisse ab. So sagt H. Qu. 3 praevisio, praescientia werde Gott nur ἀνθρωποπαθῶς beigelegt: *proprie loquendo Deus nil praevidet vel praescit . . . cum omnia ab aeterno praesentissima videat*; und M. zeigt sich bezüglich der Ewigkeit der decreta (I—XVIII) und der providentia Dei (XIX ff.) sehr um korrekt-wissenschaftliche Haltung bemüht; aber da beiden die Realität der Zeit für alles Endliche feststeht, so macht ihnen doch das Verhältnis der providentia zu den „futuris“, und somit gerade das „prae“ (H. Qu. 8 und 9) sehr viel zu schaffen. Daß hierdurch die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit stark in den Vordergrund tritt, ist selbstverständlich. Doch zeigt sich dabei, trotz der verschiedenen Stellung zur Prädestinationslehre zunächst kein erheblicher Unterschied der Standpunkte. Von beiden Seiten wird jene Frage im Sinne der Unabhängigkeit der menschlichen Freiheit als solcher unentwegt bejaht. Hollaz trägt, wie schon bei der „scientia media“, kein Bedenken, direkt zu sagen (Qu. 8, S. 428): „Deus providentia sua voluntati hominis necessitatem non imponit“ und will beständig Gottes absolute und conditionatim velle unterschieden wissen. Und Maresius (XXI) besteht darauf, daß „quod Deus decreverit, fit infallibiliter“; Gott wolle aber oft gerade, daß seine decreta exsequi percausas non necessarias, sed contingentes aut liberas (weitere Belege zu § ..).

Aber, um zum concursus zurückzukehren: so zeigt sich dieser Begriff überhaupt beim Lutheraner Hollaz alsbald charakteristisch eingeschränkt mit Rücksicht auf die menschliche Erlösung wie auf die menschliche Sünde. Zur Qu. 17 wird ausgeführt: Der concursus Dei ist vor allem durchaus generalis, auf alle Kreatur sich erstreckend. Beim Menschen betrifft er immer dessen moralisch indifferente Akte, die sich gleichwohl frei vollziehen. Bei den moralisch zu beurteilenden Handlungen ist aber deren „formale“, d. h. das Subjektive, die Absicht, und das materiale, das Objektive, ihre physische Bedingtheit, zu unter-

scheiden. Und hierzu heißt es nun: bei den guten Handlungen concurrir Deus physice: sustentando; moraliter: praecipiendo et promittendo. Bei den (zur Heiligung gehörenden) actus supernaturales sofern sie als motus intellectus et voluntatis überhaupt zu betrachten sind, Deus concurrir concursu generali; zu ihrem esse specificum aber der spiritus s concursu speciali, wodurch er aber dann auch excitat has actiones. Ad actionum moraliter malarum formale, nimirum ἀνομίαν vel ἀταξίαν Deus positivo influxu non concurrir, quia malitia est defectus et privatio, non proveniens a Deo perfectissimo . . . Concurrir autem Deus ad actionum moraliter malarum materiale. Illud (formale) est actus indeterminatus, hoc (materiale) est actus determinatus et ad rem perhibitam applicans. . . . Determinatio ad hoc vel illud objectum (zum Einzelnen) non est a Deo, tanquam a causa prima et universali, sed a causa secunda et particulari.

Hiernach erscheint die These von dem concursus Dei generalis in zwiefacher Weise inkonsequent limitiert. Einerseits tritt bei den Taterweisen der Heiligung einfach die Behauptung göttlichen Monergismus an ihre Stelle, andererseits erscheint das sündige Handeln des Menschen geradezu als Ausnahme von ihrer Regel (Deus non concurrir).

Beim reformierten Maresius finden wir eine ganz ähnliche Erörterung charakteristischer Weise nur in der Behandlung des allgemeinen, weniger geschärfsten Begriffs der providentia (XXX: materiale actionis vitiosae Deo tribuendum, ipsum vero, formale: vitium creaturae). Er besteht hier nur darauf: nach reformierter Lehre sei weder der Mensch ens independens, noch Gott auctor mali (XXVIII). Beim Begriff des concursus (XXXI) aber kommt er auf diese Frage gar nicht mehr zurück, läßt es vielmehr bei dem nequidem ipso libero arbitrio creaturae intelligentis excepto (XXII).

Dagegen können diese Dogmatiker einer anderen Vorstellung zuliebe nicht umhin, ihre Lehre vom concursus Dei wieder beiderseits zu durchbrechen. Geschieht zwar das Mitwirken Gottes, sagt H. zu Qu. 17, bei den actus naturales „inclusive“, d. h. das Wirken der causae secundae einschließend, und fällt auch ein göttliches Steigern endlicher Kraft als ein influxus peculiaris noch mit unter den influxus generalis, so unterscheidet H. davon doch ein göttliches agere „exclusive“ oder extraordinarie, d. h. ein Wirken

unter Ausschluß der *causae secundae*, also das Wirken im Wunder.

Ebenso verhält es sich beim Reformierten, der freilich auch hierbei statt vom concursus wieder nur von der providentia redet (M. XXX), (als ob er sich scheue, gerade bezüglich des concursus den Unterschied von den Lutheranern abzuschwächen), aber doch in unmittelbarem Zusammenhang mit jener Lehre: *Sic tamen attemperatur Dei providentia ordinaria rerum naturae et conditioni, ut non raro etiam agit extraordinarie, quod patet miraculis. Quaedam ipsa (providentia) agit simpliciter perse, non adhibito ministerio causarum secundarum.*

Damit erhellt dann zur Genüge, wie wenig beide Systeme der spekulativen Tendenz ihrer Vordersätze gerecht werden. So gedacht, könnte diese besondere Lehre auch wegfallen, und es könnte bei der conservatio allein, d. h. der Erhaltung der Dinge in ihrem bloßen Dasein bleiben. Aber dem widerstritt doch wieder das Bedürfnis, in das Verhältnis zwischen ihrer Eigenrealität und ihrer Abhängigkeit beim Weltgeschehen Einsicht zu gewinnen. Und hier eben ergab sich nur ein haltloses Schwanken und der ursprüngliche spekulative Gedanke blieb ohne konsequente Durchführung.

Um so mehr haben wir Anlaß, das in der orthodoxen concursus-Lehre enthaltene Wahrheitsmoment fest- und hochzuhalten. In unserer ganzen metaphysischen Grundlegung ist das auch bereits geschehen. Die dogmatische Durchführung aber hat diesen Gesichtspunkt ihrerseits nun in den Beziehungen zur Verwertung zu bringen, an denen das christliche Bewußtsein das hervorragendste — ja schließlich sein alleiniges Interesse hat. Und das ist die Verwirklichung der Erlösung, d. h. aber der Erlösung des menschlichen Willens zum sittlichen Können. Dieser Vorgang setzt eben die Wirklichkeit des zu erlösenden Objekts, d. h. des menschlichen Willens, also der endlichen Ursächlichkeit, ebenso unweigerlich voraus, als er unumgänglich durch das endliche Wollen der Sünde hindurchführt, und doch in seinem ganzen Verlaufe nur als das Werk unendlicher Ursächlichkeit, als das Werk göttlicher Gnade betrachtet werden kann. Wie aber so der Gedanke des concursus Dei in seiner durchgeführten Konsequenz und nicht bloß in schwächlicher Halbheit sich als notwendig ergibt, das hat, sowohl der reformierten als der lutherischen alten Orthodoxie gegenüber, der weitere Verfolg dieser Erörterungen, teils in der Kritik der

orthodoxen Lehre von der providentia Dei überhaupt, teils in der dogmatischen oder theologisch-wissenschaftlichen Ausgestaltung der christlichen Heilsanschauung zu zeigen.

3. Die göttliche Regierung der Welt.

§ 50. Das christlich-religiöse Bewußtsein spricht endlich sein dringendstes Interesse an dem Verhältnis der Welt zu Gott aus in seinem Glauben an die göttliche Weltregierung, welche auf Grund der göttlichen Schöpfung und Erhaltung der Welt die Erreichung des Erlösungsziels als höchsten Zweckes Gottes mit der Menschheit, gewährleistet, daher auch den Hauptinhalt des christlichen Vorsetzungsglaubens ausmacht, dessen Ausprägung jedoch sowohl in der Schrift wie in der altprotestantischen Dogmatik von Anthropomorphismus nicht frei ist, und daher der theologisch-wissenschaftlichen Ausgestaltung bedarf.

1. Die Schrift scheint zwar auf den ersten Blick jenen Anthropozentrismus, der dem christlich-religiösen Weltbegriff eigen ist (s. § 46) nicht zu bestätigen. Die herrlichen Stellen des A. T., welche von Gottes Walten in der ganzen Natur reden (wie Ps. 104, 24. 147, 8. 16. Hiob 36, 26. 37, 2), oder ihn in den Schrecken des Wetters sehen (Ps. 29, 3 ff.) lassen Gottes Allwirksamkeit in der Kreatur überhaupt sich erweisen. Allein die Schrift sieht doch dies göttliche Walten schon von vornherein mit besonderer Rücksicht auf die Menschheit sich vollziehen (Gen. 8, 22. Jer. 3, 7. 5, 24. 14, 22. Ps. 104, 14 ff. 27 ff. 136, 25. 145, 15 ff.). Und das A. T. zieht den Kreis fürsorglichen göttlichen Regierens noch enger. Denn wenn er in gewisser Beziehung auch „alle Völker“ umfaßt (Deut. 32, 8. Ps. 67, 5), so richtet sich doch Gottes Sorge vor allem auf Israel (Ps. 29, 11. 47, 5. 79, 7. Ps. 106. Jes. 42, 1. 45, 1—6 und die vielen Stellen über Israels Erwählung, Rettung und Führung).

Insbesondere aber wird auch Gottes Gesamtwalten zur inneren, geistigen Entwicklung des Menschen in teleologische Beziehung gesetzt. Es zielt ab auf Erweckung religiöser Erkenntnis (Hiob 36, 31. 37, 1. 38, 31—38). Und auch die scheinbar freien Handlungen der Menschen sind göttlicher Leitung und Regierung unterworfen (Gen. 50, 20. Num. 23, 11. Ps. 33, 11. Proverb. 16, 9. 19, 21. 21, 7.). Ja sogar gottwidriges Verhalten des Menschen kann in Gottes eigner Einwirkung begründet sein, wie der bekannte, durch die

ganze Schrift hindurchgehende Gedanke von einer göttlich gewirkten Verstockung, Verhärtung des menschlichen Herzens und Geistes erkennen läßt (Ex. 4, 11. 7, 13. 10, 20. 14, 17. Deut. 2, 30. 29, 3. Jos. 11, 20. 2. Sam. 24, 1. 10 ff. 1. Reg. 22, 21 ff. Hiob 12, 16. 17, 4. Jes. 6, 9 ff. 29, 10 ff. 44, 18. 63, 17), wie dieser Gedanke denn auch im N. T. nicht fehlt (Mt. 13, 14 ff. Joh. 12, 39 ff. Röm. 1, 24. 9, 18. 2. Thess. 2, 11). Und obgleich diese Verstockung nicht etwa auf Gottes bloßer „Zulassung“ beruht — welcher Begriff der Schrift überhaupt fremd ist — so schließt ihre göttliche Bewirkung doch die Verantwortlichkeit des Menschen keineswegs aus. Seine so bewirkte Haltung verfällt vielmehr der Bestrafung, ist freilich oft selbst schon Bestrafung vorausgegangener Verschuldung. Die Frage aber, wie es sich solcher göttlichen Einwirkung gegenüber mit der menschlichen Freiheit verhalte, wird in der Schrift weder gelöst noch überhaupt aufgeworfen.

Im N. T. tritt uns ebenfalls Gottes Weltregierung im Gesamtumfang der ganzen Kreatur schon in den Reden Jesu entgegen (Mt. 5, 4. 5. 6, 25 ff. 10, 29—31) und zwar wie das Größte so auch das Kleinste mit umfassend (Joh. 5, 17). Aber auch hier wird es in besondere Beziehung zum Menschen gebracht, den es zum rückhaltlosesten Vertrauen auf Gottes Sorge für sein Geschick bewegen soll, zugleich aber vor allem zum „Trachten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ (Mt. 6, 31—34).

In sehr bestimmten Zügen zeichnet besonders Paulus das regierende Walten Gottes in seiner Schilderung der Menschheitsentwicklung überhaupt (1. Kor. 15, 45 ff.) wie in seiner Auffassung und Darstellung der Heilsökonomie (Gal. 3, 16 ff. Röm. cp. 9—11, vergl. das Mysterium in den Deuteropaulinen), was alles ein geradezu geschichtsphilosophisches Gepräge zeigt (vergl. Act. 17, 28); anderseits beherrscht Gottes Wille auch den Verlauf des Menschenlebens bis ins Einzelne (Jac. 4, 13), namentlich aber die ethische Entwicklung desselben; denn wie Gott der Urheber unserer guten Handlungen ist (2. Kor. 3, 5. Phil. 2, 13. Jac. 1, 17), so auch (s. o.) unserer Verstockung. Gleichwohl wird die Verantwortlichkeit des Menschen für sein sittliches Verhalten daneben entschieden behauptet (Jac. 1, 13). Daß aber alle diese biblischen Vorstellungen ein anthropomorphes Gepräge tragen, besonders im alten Testament, darauf braucht kaum besonders hingewiesen zu werden.

2. Die altprotestantische Dogmatik kommt auf die „gubernatio Dei“ im besonderen ebenso wie auf conservatio und concursus nur im Verlauf ihrer Behandlung der göttlichen providentia, läßt aber diese letztere in der gubernatio ihre konkreteste und wahrnehmbarste Betätigung finden. Daher H. (Qu. 4) sie als providentia „stricte dicta“ bezeichnet, und mit der conservatio zu den opera Dei ad extra zählt; hierdurch unterscheidet er sie, und zwar unter stärkster Hervorhebung der (nach Qu. 3 anthropopathisch genannten) Berücksichtigung des Zeitverhältnisses als folgend auf die opera Dei ad intra πρόγνωσις (praescientia, actus intellectus) und πρόθεσις (decretum, propositum, actus voluntatis) womit auch hier wiederum Wissen, Wollen, Ausführen in anthropomorpher Weise voneinander getrennt werden; ebenso Qu. 10 (freilich immer unter Einschiebung von „noster concipiendi modus“). Auch der reformierte Maresius bezieht das ewige decretum doch (XVI) ausdrücklich auf künftige und freie Handlungen der Kreaturen und billigt (XXIX) die Bezeichnung des concursus als praecursus.

Ferner erkennen diese Dogmatiker zwar die Beziehung der providentia resp. gubernatio auf die ganze Kreatur an (H.: Qu. 5. M.: XXI); aber die Erhaltung der Welt hat doch ihren Zweck nur in der ecclesia (H.: Qu. 7). Und M. (XXX) unterscheidet stark zwischen der der Menschheit und der sonstigen Kreatur zugewendeten göttlichen „cura“, und hieraus erklärt sich die oft erwähnte Unterscheidung der gubernatio generalis und specialis.

Das Walten der Vorsehung läßt durchweg Zweckmäßigkeit erkennen; der Mensch erkennt sie an dieser (H.: Qu. 5), aber es sind die Zwecke Gottes (gloria Dei et salus hominum), welche der Kreatur von außen her aufgedrängt werden, als ihr „nützlich“ (conducibilia, Qu. 4); und auch wo die Kreatur die ihr vorgeschriebenen Zwecke verfehlt (monstra), providentia tamen fine suo non excidit (M.: XXX).

Daß aber das Walten Gottes an die causae secundae in der Kreatur durchaus nicht gebunden ist (M.: XXX), sondern extraordinarie auch ohne sie wirken, also Wunder vollbringen kann, sahen wir schon oben. Dagegen ist schon bei der Lehre vom concursus bemerkt worden, wie nach Hollaz' lutherischer Denkweise doch wiederum eine Fülle endlicher Umstände und Bedingungen und so auch das freie Handeln des Menschen als unabhängig neben Gottes Wirken betrachtet wird, ja daß auch der

reformierte Maresius, so entschieden er unsere opera bona von der Schrift Gott allein zugeschrieben sieht, doch die actiones malae von der malitia creaturae herleitet (XXII), obwohl er auch wieder (XXIII und XXIV) neben der providentia und gubernatio keine Freiheit des Menschen bestehen sieht.

Doch unterstehen, wie beiderseits ausgeführt wird, auch diese relativ unabhängigen Potenzen der göttlichen Regierung, welche freilich dann in vielfach verschiedener Art sich geltend zu machen genötigt erscheint, „zulassend“ (permissive), sich anpassend (attemperans, accommodata, H.: Qu. 8) und nach Maresius (XXVII) bezüglich der Sünden zwar nicht bewirkend, wohl aber zulassend, dirigierend, limitierend, ordnend und alles zum guten Ende führend, wirksam ist. Und gerade bei dem alles entscheidenden Sündenfall Adams hält M. (XVIII) solche Mittellinie ein, indem er das diesen Fall zum voraus anordnende ewige Dekret als ein nur zulassendes hinstellt, dadurch aber doch bereits dem Supralapsarismus entgegengeführt scheint.

Daß sich unter diesen Umständen für die alten Dogmatiker die „Theodicee“ sehr einfach gestaltet, erhellt bei H. (Qu. 5) daraus, daß er die Mängel der Welt den endlichen Ursachen zur Last legt, wie auch M. (XXVIII) bemerkt: „soli creaturae sponte deficienti peccatum tribuendum est.

Wie hier überall Gott als eine Art patriarchalischer Regent vorgestellt wird, so tritt der Anthropomorphismus auch darin ausdrücklich hervor, daß seine gubernatio bei H. (Qu. 10) als durch den „affectus“ der „cura“ vom intellectus unterschieden wird, wie auch M. (XXX) von Gottes verschiedenem „curare“ für die verschiedenen Stufen der Kreatur zu reden weiß.

§ 51. Der altdogmatische Begriff der gubernatio setzt den für das christlich-religiöse Bewußtsein geradezu konstitutiven Glauben an die göttliche Weltregierung den schwersten Verwicklungen mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein aus, da er stets in eine Vorstellung von Gottes Verhältnis zur Welt zurückfällt, welche die Lösung der schwierigen Probleme betreffend Gottes Verhältnis zum Naturverlauf, wie zur menschlichen Freiheit und die dem unbefestigten religiösen Bewußtsein unentbehrliche „Theodicee“ bezüglich des Uebels und der Sünde unmöglich macht.

1. Der Anlaß zur Kritik der orthodoxen Lehre von der gubernatio Dei liegt darin, daß die Dogmatik hier so außerordentlich wenig getan hat, um über die naiv-religiöse Vorstellung von Gottes Verhältnis zur Welt wissenschaftlich hinauszugelangen. Die im alten Supranaturalismus liegende Tendenz auf Betonung der Transzendenz Gottes, die doch immer im Kampfe liegt mit dem religiösen Bedürfnis nach einer unmittelbaren Beziehung zu Gott, zwang sie zu einem ruhelosen Alternieren zwischen der Anerkennung von Gott und Welt als zweier neben einander stehenden, aber immer nur äußerlich aufeinander bezogenen Realitäten und einem die weltliche Realität zum Verschwinden bringenden Geltendmachen von Gottes Allgegenwart im Weltgeschehen.

Die concursus-Lehre bezeichnet zwar den Versuch, von diesem Schwanken zur Ruhe einer einheitlichen Auffassung zu kommen, er wird aber durch das Dazwischentreten anderer Interessen gestört, deren Berechtigung in und mit der erforderlichen Gesamtanschauung zu wahrer nicht gelingt. Statt bei der Gestaltung dieser Lehre die Transzendenz so zu fassen, daß Gottes Weltimmanenz als ein in jener selbst begründetes Erfordernis klar wird, macht sich, was in der Welt geschieht, entweder neben Gottes Wirksamkeit derartig geltend, daß es diese in widerspruchsvoller Weise beschränkt, oder, sobald dies auffällt, wird wieder Gott das ganze Geschehen allein zugeschrieben, und damit die eigene Realität der Endlichkeit aufgehoben. Das erstere ist der lutherischen, die Neigung zu letzterem der reformierten Konkursus-Lehre eigen.

2. Gott und die Natur. Die Schwierigkeiten, welche so bei einer äußerlichen Nebeneinanderstellung von unendlicher und endlicher Kausalität sich ergeben, stellen sich nun zwar, wenn es sich auf letzterer Seite nur noch um das untermenschliche Dasein handelt, als die geringeren dar, und gerade die Orthodoxie, noch ganz innerhalb des antiken Vorstellens stehend, hat das Problem einfach durch gelegentliche Ignorierung der endlichen Kausalität lösen zu dürfen geglaubt. Und zwar hat sie dafür schon durch ihren Schöpfungsbegriff Vorsorge getroffen. Denn in der Schöpfung aus Nichts durch göttliche Willkür liegt bereits, wie wir sahen, ein geradezu akosmistisches Moment; und wenn diesem auch nicht nachgegeben wird, die Welt vielmehr durch Gottes Schöpfung wahre Realität gewinnen soll, so erscheint dabei doch die endliche Vielheit so wenig durch einen in ihrem Wesen begründeten teleologischen

Zusammenhang bestimmt, daß es zum Verwundern ist, wenn sich überhaupt ein *cursus naturae consuetus* herausgestaltet, und Gott zur Erreichung seiner Zwecke das Geschehen nicht viel öfter allein an sich nimmt, kurz: „Wunder“ tut. Das Interesse am Wunder aber war es auch vornehmlich, was die Orthodoxie bewog, das Verhältnis zwischen Gott und Natur so lose und äußerlich zu gestalten wie sie es tut.

3. Göttliche Allwirksamkeit und menschliche Freiheit. Die innere Erfahrung stellt dann freilich das Denken sofort vor das weit schwierigere Problem, wie hier das unmittelbare Gotterleben zu dem Sichselbsterleben des Subjekts sich verhalte. Hier ist jedenfalls jene erleichternde Verleugnung der endlichen Seite ausgeschlossen, und die Orthodoxie hat das mit gewaltiger Wucht zu fühlen bekommen, weil die Äußerlichkeit ihrer Vorstellung vom Verhältnis zwischen Gott und Welt die richtige Lösung dieses Problems in besonders peinlicher Weise hinderte.

Denn wird diese Vorstellung von einem bloßen Nebeneinander auch auf das Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Willensfreiheit ausgedehnt, so stellt sich ein Zusammensein und Zusammengedachtwerden von beiden als unmöglich heraus: entweder die göttliche Allmacht wird durch die neben ihr sich geltendmachende Freiheit des Menschen beschränkt, oder die menschliche Freiheit wird durch die göttliche Allmacht erdrückt, aufgehoben. Denn schon wenn, was uns an diesem Orte zunächst liegt, die göttliche Allmacht als in der „*providentia*“ sich betätigend ins Auge gefaßt wird, stellt es sich als unmöglich heraus, neben ihr auch die menschliche Freiheit als wirklich zu denken; zumal wenn, wie die alte Dogmatik es tut, als Voraussetzung der *providentia* die göttliche *πρόγνωσις* betrachtet wird. Denn schon das göttliche Vorauswissen alles „Zukünftigen“ läßt ja für ein freies Wollen und Wirken innerhalb der Endlichkeit keinen Raum. Wäre dies doch der Fall, so müßte der Gegenstand des göttlichen Vorauswissens eine von Gott unabhängige Zukunft sein, und sein Vorauswissen wäre dann als bloß vorausgenommene Kenntnisnahme von ihr, seinerseits von ihr abhängig. Da aber Gottes Wissen auch in diesem Fall unfehlbar wäre, so müßte die von ihm so sicher vorausgewußte Zukunft, eine in sich selbst absolut und unabänderlich schon bestimmte sein; ihr eignes Wesen würde also den Eintritt freien menschlichen Handelns gar nicht

zulassen. Gottes Wissen von einer solchen Zukunft abhängig denken, wäre indes an sich schon ein Widerspruch mit Gottes absolutem Wesen.

Nun sagt freilich die alte Dogmatik schon selbst: das „prae“, „pro“ oder „pro“ in ihren Ausdrücken sei ja nur ἀνθρωποπαθές zu verstehen. Gottes Wissen stehe für ihn nie einer „Zukunft“ gegenüber, sondern zeitlos über allen zeitlichen Unterschieden. So fällt allerdings die Vorstellung von einer Abhängigkeit des göttlichen Wissens fort. Es steht unabhängig über allem endlichen Geschehen. Aber dann wird es vollends auch für dasselbe schlechthin bestimmend sein. Zwar sagt die reformierte Dogmatik, es hebe trotzdem weder die contingentia, noch die libertas des menschlichen Handelns auf; allein diese Behauptung läuft auf Sophismen hinaus. Denn die contingentia menschlichen Handelns soll deshalb bestehen bleiben, weil das endliche Dasein, als aus Gottes freier Willkür hervorgegangen, überhaupt „kontingent“ sei; aber dies schließt doch nicht aus, daß es in seiner Gesamtheit ein, wenn auch zufälliges, so doch in sich ein durch Gott unabänderlich bestimmtes Ganze sei, innerhalb dessen von freier Betätigung endlicher Einzelursachen keine Rede wäre. Und als „libertas“ bleibt unter reformiertem Gesichtspunkt, ähnlich wie bei Augustin nur das menschliche Freiheitsgefühl oder Freiheitsbewußtsein übrig, kraft dessen es dem Menschen so vorkommt, als vollziehe er die Akte, die er kraft göttlicher Vorherbestimmung oder welche gar statt seiner nur die in ihm wirkende Gnade ausübt, aus eigenem freien Willen.

Wenn nun hier das göttliche Wissen zugleich als bestimmend erscheint, so soll ferner die Sache so versucht werden, daß Gottes Wissen und Gottes Wirken voneinander getrennt gedacht wird. Dann weiß Gott also das Geschehen eben nur, er nimmt von ihm ganz objektiv und unverbindlich Akt, als von etwas, das sich ohne sein Mitwirken vollzieht. Dies führt indes auf das schon oben Erledigte zurück: Gott weiß dann von etwas, das von ihm unabhängig ist, und wenn er sich dann auf Grund seines davon Wissens in seinem Wollen und Wirken danach richtet, so erweist er sich als davon abhängig; außerdem würde wie oben das von ihm Gewußte schon an sich jede Freiheit ausschließen.

Nun ist aber überhaupt in Gott eine Trennung von Wissen und Wirken undenkbar; wir müssen also stets sofort auch mit

Gottes absolutem Wirken rechnen. Dies wollte dann die lutherische Dogmatik als ein „nur“ Mitwirken gedacht wissen, um daneben für ein menschliches Wirken Raum zu lassen, dem dasjenige Geschehen zugeschrieben werden könne, welches auf Gott ohne Lästerung nicht könne zurückgeführt werden: das Böse. Wollte man aber zu diesem Ende zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen menschlicher Willensbetätigung unterscheiden, und unter jenem die Kraft verstehen, überhaupt zu wollen und-zu handeln, die als eine sittlich noch ganz indifferente Gabe von Gott herzuleiten sei, während ihre besondere Anwendung zum Bösen dem Menschen allein zufalle, so war ja sofort auch von einem „Mitwirken“ Gottes zu dieser bestimmten konkreten Handlung keine Rede mehr, und damit der Sinn der concursus-Lehre doch wieder verfehlt; aber dies auch, wenn bei den guten Handlungen lediglich von göttlichem Monergismus die Rede sein soll, und der Mensch daran kaum als mitwirkend in Betracht kommt. Schließlich ergibt sich bei dieser Anschauungsweise das seltsame Paradoxon, daß dem Menschen zum Handeln in Einigkeit mit Gott die Kraft gänzlich fehlen soll, während er wohl die Kraft hat, sich gegen Gottes Allmacht auflehnend, das Böse zu tun. Zugleich aber liegt ja in dieser Einschränkung seiner Kraft auf das Böse, wiederum auch die Leugnung seiner Freiheit.

Soll endlich dieses Vermögen des Menschen zum Bösen doch als ein Erweis seiner Freiheit zu betrachten sein, weil Gott denselben „zulasse“, Gottes Allmacht also zur „permissio“ eingeschränkt gedacht werden, so hilft auch dies nicht zum Ziel. Denn entweder ist Gott zu bloßer Zulassung genötigt, und dann ist er nicht mehr allmächtig; denn wenn er die böse Handlung zuläßt, so tut er das jedenfalls aus zureichenden Gründen; d. h. sie ist im Zusammenhang des Weltgeschehens unentbehrlich, also notwendig; und dabei ergibt sich wiederum ein Weltgeschehen, von dem ebensowohl Gott abhängig ist, wie durch dasselbe menschliche Freiheit ausgeschlossen ist. Handelt aber Gott in seiner „Zulassung“ aus freier Machtvollkommenheit, so ist dieses Zulassen auch schon an sich ein aktives Wirken, ohne welches die Handlung nicht möglich wäre, so daß sie doch nur durch dasselbe wirklich wird. Freiheit aber kann daneben nicht bestehen.

4. Die Theodicee. Endlich wird unter der Voraussetzung des orthodoxen Begriffs der providentia ein Problem unlösbar, dessen beunruhigende Wirkungen von den schlimmsten Folgen begleitet

sind. Steht die Welt in einem so äußerlichen Verhältnis zu Gott, daß sie zwar einerseits ihren eignen Verlauf nehmen, ja sich in der Freiheit von Gott unabhängig erweisen kann, andererseits aber auch der Wunderallmacht Gottes offen steht und ihre Freiheit nur durch Gottes Zulassung hat, ist sie, so wie sie ist, also lediglich, weil Gott sie aus purer Willkür nun einmal so wollte, während er sie ebensogut in ganz anderer Beschaffenheit hätte wollen können, so erhebt sich, angesichts des tatsächlichen Weltverlaufs die bange Frage, wie es dann zu erklären sei, daß das Übel und die Sünde darin einen so breiten Raum einnehmen. Hätte Gott das nicht verhindern können? Wenn er durch Wunder den so oft unheilvollen Naturverlauf jeden Moment durchbrechen kann, weshalb läßt er dann durch die Wirkung der Naturgesetze unzähliges Unglück geschehen; wenn er die organische Welt auch ganz anders hätte sich entwickeln lassen können, weshalb dann unter seinen Geschöpfen der entsetzliche Kampf ums Dasein; wenn er die Menschheit auch höher begaben konnte, als er es getan, weshalb läßt er sie dann erst in die Sünde versinken, um sie nachträglich — und auch das nur sehr teilweise — von ihr zu erlösen? Der Einwand, daß das alles angesehen werden müsse als im Dienst uns unbekannter göttlicher Weisheitszwecke stehend und geschehend, ist an sich ja gewiß vollkommen richtig; aber er büßt seine Beruhigungswirkung ein, wenn ihm vom Gesichtspunkt göttlicher Willkür aus immer wieder entgegnet werden kann, daß jeder Zweck auch anders als durch Übel und Sünde würde erreicht werden können. Das erscheint zwar als eine Einrede menschlichen Vorwitzes. Ernster Überlegung gilt auch als möglich, nur, was wirklich wird. Aber die orthodoxe Vorstellung von Gottes Verhältnis zur Welt gibt diesem Vorwitz Raum, dessen Fragen sie unbeantwortet läßt und lassen muß. Es liegt daher der dringendste Anlaß vor, diese Vorstellung zu verlassen, und durch eine andere zu ersetzen.

§ 52. Während der Begriff des „Wunders“ in der Schrift noch deutlich seinen religiösen Ursprung im Heilsverlangen des Menschen verrät, wird er in der kirchlichen Dogmatik zum prägnantesten Ausdruck für ein äußerlich-willkürliches Verhältnis Gottes zur Welt; wogegen dessen Fassung als Immanenzverhältnis statt einer nur sporadisch

eintretenden äußeren Wunderbetätigung Gottes seine ausnahmslose Gegenwart in allem Weltgeschehen erblicken läßt, wofür dem selbstbewußten Geisteswesen sein inneres Gott-erleben zum Zeugnis und Abbild dienen darf.

1. Der biblische Wunderbegriff ist allerdings bezüglich seiner physischen Seite durchaus derselbe wie der Wunderbegriff des Altertums überhaupt. Eben deshalb fehlt ihm auch jene Schärfe, welche ihm erst durch die theologische Reflexion der Kirchenväter, der Scholastik und der altprotestantischen Dogmatik verliehen ist. Denn dem Altertum geht noch jeder Begriff eines eigentlichen Naturgesetzes ab, von dem der des Wunders sich scharf abheben könnte. Naturverlauf und Wunder unterscheiden sich nur als die gewöhnliche und eine ungewöhnliche Art des Geschehens, von denen nur die letztere die Frage nach ihrer Ursache besonders anregt, während diese Frage bezüglich der ersteren entweder dalage stellt bleibt, oder mit Hinweis auf die erfahrbaren Einzelerwartungen, in der Schrift jedoch meist auch mit dem Hinweis auf Gottes allwirkzame Schöpferkraft beantwortet wird. Zu dieser verhält sich aber die in „Wundern“ vorausgesetzte Betätigungsweise Gottes zunächst nur als Steigerung derselben, was im A. T. durch die Ausdrücke *gebûrôt* 'Machtthaten', *gedûlôt* (Großthaten), *pele* 'Ausgezeichnetes, deutlich angezeigt' wird. Doch liegt schon in dem vom letzten Wort abgeleiteten Ausdruck *niphlâôt* der Sinn, daß die damit bezeichneten Wirkungen ihr Besonderes auszeichnendes Gepräge durch ein qualitatives Abweichen vom Gewöhnlichen erhalten, und dieser Sinn des qualitativ Außergewöhnlichen, und dadurch Aufmerktsamen wie Glauben an Ver-setzungen und Vorher-sagungen Erregenden hatete insbesondere (a fast ausschließlich an den Ausdrücken *ôt* (Zeichen) und *môphet* (Wunder). Charakteristisch ist z. B., daß Exod. 3–12 für die durch Moses gewirkten Wunder nur diese beiden Ausdrücke von allen vier berechneten Quellenstellen verwend. werden (1, 2 J. 17 E., 4, 21, 28 J. E. 7, 9, 9. P. 8, 19 J. E. 10, 1, 2. J. E. R. 11, 9, 10 P., 12, 11 P., während schon der Ausdruck *niphlâôt* nur 2, 21 J. E., die vorher genannten Bezeichnungen aber in diesem Zusammenhange gar nicht gebraucht werden. Zweifellos schatte herin die spätere Unterscheidung von *miracula* und bloßen *mirabilia* schon vor. Daß sie aber noch verschwimmt, zeigt die Art, wie P. eine Steigerung

in Moses Wundern sich vollziehen läßt, von solchen, welche die Zauberer nachahmen können (Exod. 7, 11. 12. 21. 22. 8, 3) zu solchen, vor denen sie als unfähig zurückstehen (8, 14. 9, 8).

Doch ist schon hierdurch ein anderer Gesichtspunkt gegeben, durch welchen der biblische Wunderbegriff, außer dem bloß physischen Sinn noch einen tieferen Sinn empfängt. Die zugrunde liegende monotheistische Anschauung, je reiner sie sich gestaltet (vergl. schon P., vollends das N. T.) unterscheidet das von ihr als wirkliches anerkannte Wunder nachdrücklich von dem, sei es bloß spielartig, sei es geradezu böseartig gemeinten Wunder der Zauberei; während sie dieses auf untergeordnete, dämonische oder bloß menschliche Kräfte zurückführt, leitet sie jenes allein von Gott her, und betrachtet es als nur zu Heilszwecken gewirkt. Dadurch wird der Wunderbegriff der Schrift aus einem bloß physischen geradezu ein religiös-ethischer Begriff.

Wie schon im A. T., so wird auch nach dem N. T. nie ein Apparat übersinnlicher Wirkungen in Bewegung gesetzt zur Befriedigung müßiger Neugier (Mtth. 12, 38. 16, 4. Lc. 11, 29. Joh. 4, 48). Vielmehr rechnet das Wunder stets schon mit einem ihm entgegengebrachten Glauben, der sich als festes Vertrauen auf göttliche Hülfe darstellt (Mt. 9, 22. 28. 14, 28. 15, 28. Lc. 17, 19). Ja, das Gelingen von Wundern ist geradezu durch den Glauben der Empfangenden bedingt (Mt. 17, 19. 20. 21, 21 f. cf. Mc. 11, 23); wo dagegen solch empfänglicher Glaube fehlt, wird auch kein Wunder möglich (Mc. 6, 5. 6. Mt. 13, 58). Und wo das Wunder keine Besserung, keine Hinwendung zu Gott bewirkt hat, da wird es als vergeblich geschehen betrachtet (Mt. 11, 20)*. Nach dem Johannes-Evangelium wirkt zwar einesteils das Wunder nur auf ein erst noch keimendes Glaubensvermögen und es sind daher ganz objektiv sich vollziehende physische Wunder, ohne geistige Beziehung zu den Beteiligten; aber sie stehen dort an besonders bedeutsamer Stelle: Weinverwandlung und Lazarus-Erweckung. Auf die Wundergläubigkeit des Nikodemus dagegen antwortet Jesus mit dem Verlangen der Wiedergeburt (3, 1—3) und 6, 30. 35 verweist er vom Wunderbegehren auf seine Person als das Brot des Lebens. Jene physischen Wunder aber tragen zugleich deutlich einen symbolisch-lehrhaften Charakter, der im Dienst der Gesamtdarstellung dieses Evangeliums steht. — In der Tat, nicht darüber ist zu erstaunen, daß die Schrift den Wunder-

begriff überhaupt enthält, das entspricht dem Standpunkt des gesamten Altertums, sondern darüber, daß sie den Wunderbegriff in dieser Reinheit darbietet.

2. Die altkirchliche Theologie und das Wunder.

Vor allem tritt hier der Unterschied von den bloßen *mirabilia* klar hervor. Das Wunder im eigentlichen Sinne ist nur das „*miraculum*“, und dieses wird von beiden Systemen definiert als ein Wirken Gottes *sine* oder *absque* *causis secundis* oder *supra*, *praeter* et *contra* *causas secundas*. Doch findet diese Definition bei Hollaz und Maresius sich anscheinend nicht. Ersterer spricht sich nur de. *scriptura sacra* Qu. 29 über das Wunder als Beweis für die Inspiration der Schrift aus und definiert: *Miracula sunt effectus infinitae potentiae divinae rari et insoliti supra ordinem totius naturae creatae producti; facit ea Deus solus*. Dagegen bezeichnet er die von Pseudopropheten bewirkten Wunder als bloße *mirabilia* und statt der sonst üblichen Einteilung unterscheidet er Christi Wunder als schöpferische (Joh. 9, 32), wesensverwandelnde, quantitätsvermehrnde und qualitätsverändernde.

Maresius spricht sich nur an der schon oben zitierten Stelle de *providentia* XXX über die Wunder aus.

3. Das Wunder und das naive religiöse Bewußtsein überhaupt.

Die Schrift und die altkirchliche Theologie weisen den Wunderbegriff einfach deshalb auf, weil sie Ausdrucksformen des unreflektierten religiösen Bewußtseins sind, und mit diesem auch die naiv-empirische Weltanschauung teilen, welche die uns zur Anschauung gegebene Wirklichkeit in zwei grundverschiedene Wirklichkeiten, „Geist“ und „Natur“ spaltet, von deren Auffassung als „Wesen“ und „Erscheinung“ aber keine Ahnung hat.

Während nun das religiöse Bewußtsein seiner Zugehörigkeit zur geistigen Wirklichkeit sicher ist, und tatsächlich ein unmittelbares Verhältnis zu Gott in sich selbst erlebt, ist ihm dies letztere zwar höchst wertvoll, aber doch auch etwas so Selbstverständliches, daß es, wie die Religionsgeschichte zeigt, auf diesen Umstand seine Aufmerksamkeit nicht mit der gleichen religiösen Intensität richtet, wie auf seine, es äußerlich umgebende und sinnlich wahrnehmbare Umwelt. Erscheint doch selbst den alttestamentlichen Propheten das ihnen zuteil werdende innerlich-geistige Aufleuchten höherer religiöser Wahrheit erst dann sicher und zuverlässig, wenn sie es auch auf sinnlich sichtbare Weise — und wäre es auch nur durch

bedeutsame Visionen — bestätigt sehen, vollends aber fühlen sich die alttestamentlichen Berichterstatter erst dann im Besitz mitteilungswerten Stoffes, wenn sie von Bezeugungen Jahve's in äußerlich wahrnehmbaren und wirksamen Tatsachen zu erzählen haben. Dies Verlangen, Gott in der Außenwelt sich auf unzweideutige Weise betätigen oder „offenbaren“ zu sehen, oder zu wissen, daß er sich einst so betätigt habe, sieht solch religiöses Bewußtsein um so leichter befriedigt, je unselbständiger es sich die „Natur“ oder alles körperlich sich vollziehende Geschehen der göttlichen Allmacht gegenüber vorstellen kann; daher, wo der Gedanke an diese letztere zur höchsten Konzentration gelangt ist, wie im biblischen Monotheismus auch der Wunderbegriff am reinsten hervortritt.

Hier wurzelt deshalb auch vor allem jene besondere „Disposition“ des religiösen Bewußtseins, von welcher wir oben (§ 8) bei Erörterung der Vorstellungen von „äußerer Offenbarung“ sahen, wie entscheidend wichtig sie für das Entstehen des Wunderglaubens ist, so daß sich unter ihrem Einfluß geradezu eine Umkehrung des Kausalverhältnisses vollzieht und nicht sowohl Wunder den Wunderglauben, als vielmehr dieser die Wunder ins Dasein ruft, oder sinnlich Wahrgenommenes zum Wunder erhebt und als Wunder deutet.

Je stärker aber die „Natur“ dem religiösen Bewußtsein den Eindruck macht, ein in sich gefestigtes und geregeltes Geschehen darzubieten, desto mehr meint es auch, die „lebendige“ und freie Eigenbetätigung der Gottheit dahinter zurücktreten und einer Beschränkung unterliegen zu sehen, welche ihm mit dem religiösen Allmachtsgedanken unvereinbar erscheint. Daher in demselben Maße, wie die Naturwissenschaft ihre Forschung auf das Vertrauen zu jener unwandelbaren Gesetzmäßigkeit in der Natur selber begründete, im religiösen Bewußtsein das Verlangen wuchs, die Gottheit ihre Allmacht trotzdem erweisen zu sehen und diese Regelmäßigkeit als in Gottes Willkür begründet und derselben dauernd anheim gegeben, auch als gelegentlich aufhebbar betrachten zu dürfen. An dieser Möglichkeit hat daher das religiöse Bewußtsein seitdem ein entscheidendes Interesse, und deshalb tritt ihm die Bedeutung der „miracula“ vor derjenigen der „mirabilia“ bei weitem voran. Daher die Tatsache, daß jeder Versuch, die miracula durch ihre Zurückführung auf mirabilia glaubhafter zu machen, das

religiöse Interesse an so behandelten Wunderberichten lähmt, sie ihm vergleichgültigt; weshalb denn auch die apologetischen Künsteleien die biblischen Wunder aus „höheren Naturgesetzen“ zu erklären, das „theologisch“ sein wollende Phantasieren von „beschleunigtem Naturprozeß“, „prophetischer Perspektive“ oder von der „Macht des sündenreinen Geistes über die Naturkräfte“, vollends die neuerdings versuchten Erklärungen biblischer Heilungswunder durch „Magnetismus“, „Hypnotismus“ etc. sie dem religiösen Bewußtsein ebenso wertlos machen wie die „natürliche Wundererklärung“ des Rationalismus es nur immer vermochte. Als religiöser Gewinn bleibt ihm bei alledem höchstens die antiquarische Genugtuung, über die äußerliche Glaubwürdigkeit der biblischen Berichterstatter beruhigt zu werden. Doch ist auch dieser Gewinn nur ein sehr geringer, der durch die dann zuzugestehende offenbar irr tümliche Auffassung der Tatsachen seitens dieser Berichterstatter aufgewogen wird.

Mit diesem Zugeständnis ist freilich doch schon der Ausblick auf den mythenbildenden Charakter religiöser Volksbewegungen eröffnet, der das Interesse an den Wundern vollends vom religiösen auf das wissenschaftlich religionspsychologische Gebiet hinüberdrängt. Kurz: jedes irgendwie natürlich erklärte „Wunder“ hört auf ein Gegenstand für das Interesse des naiv-religiösen Bewußtseins zu sein.

4. Das „Wunder“ und das wissenschaftliche Bewußtsein. Wird also die soeben erwähnte Wunder-Apologetik vom naiv-religiösen Bewußtsein nicht als stützend, sondern vielmehr als störend empfunden, so ist das Gleiche der Fall, wenn eine, die Geschichtlichkeit der biblischen Wunderberichte preisgebende Apologetik sich den Anschein gibt, die Berechtigung des Wunderglaubens zu verteidigen, wenn sie es so darstellt, als beziehe sich die Forderung desselben seitens des religiösen Bewußtseins in Wahrheit nur auf die mirabilia, und werde erfüllt schon durch die schuldige Ehrfurcht vor den bewundernswerten Erscheinungen des Naturlebens, etwa durch das Staunen über die „Wunder“ des Firmaments oder der organischen Bildungen etc. Dies ist nichts als eine illoyale Verschiebung des Problems und führt über unfruchtbare Rhetorik nicht hinaus. Das nach Wundern verlangende religiöse Bewußtsein wird dadurch weder getroffen noch befriedigt.

Es bleibt daher nichts anderes übrig, als einerseits zur wissenschaftlichen, religionspsychologischen Erklärung des Wunderverlangens und des in ihm schon wurzelnden Wunderglaubens vorzudringen, und das dürfte oben bereits geschehen sein — andererseits aber eben diese Tatsachen selbst als Symptome der Entwicklungsbedürftigkeit des durch sie bestimmten religiösen Bewußtseins zu erweisen, endlich aber diesem eine andere Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, welche ihm auch religiös überlegen ist, gegenüberzustellen. Jenes wird sich als eine philosophische, dieses als eine theologische Aufgabe bezeichnen lassen.

Die philosophische Erwägung führt uns natürlich zur Kritik der dualistischen Weltanschauung überhaupt zurück. Wird diese dadurch aufgehoben, daß die ganze quantitative Seite unseres Weltanblicks, die für uns in Raum, Zeit und Materie befaßte „Natur“ als bloße Erscheinungsweise der wahren, nur qualitativ gearteten Realität durchschaut wird, deren Seinstypus uns in unserem eigenen geistigen Innenleben zum Selbsterleben gegeben ist, so ist auch das Hindernis weggeräumt, welches der wirklichen Vollziehung des Gedankens von Gottes Immanenz in der Welt stets im Wege stand, und der letzte Grund davon war, daß der zuversichtliche Glaube des naiv-religiösen Bewußtseins an Gottes allmächtige Allgegenwart in der Welt jenen einseitigen Auffassungen weichen mußte, wie sie im metaphysischen Dualismus, im theologischen Supranaturalismus, im aufklärerischen Deismus die „Natur“ entgeisteten und Gott in die Weltferne absoluter Transzendenz entrückten; den Gedanken von seiner allgegenwärtigen Immanenz in der Welt aber durch unvollziehbare Vorstellungen von einem Verhältnis Gottes zu Raum und Zeit wie zu „materiell“ gearteten Dingen verdunkelten. Wurde hierdurch das religiöse Bewußtsein zu seinem Verlangen nach sinnlichem Erleben von Gottes Gegenwart nur um so mehr gereizt, so lag in seiner Behauptung von Durchbrechbarkeit der Naturgesetze zugleich auch schon eine instinktiv-gewaltsame Reaktion gegen jene Vorstellungen; denn die Möglichkeit eines Verhältnisses Gottes zu sinnlichen Dingen wird durch deren so dekretierte Bedeutungslosigkeit ja tatsächlich geleugnet, aber freilich so zunächst auch die Konstanz von Gottes Verhältnis zur Welt überhaupt.

Dieser Gewaltakt wird überflüssig, wenn die Welt durchweg als geistig und damit als wirklich erfüllbar und durchdringbar für Gottes Immanenz betrachtet wird. Erscheint dabei ihr geistiges

Wesen uns in Gestalt der mechanischen Gesetzmäßigkeit raumzeitlichen Geschehens, so ist dies nur der unserem Auffassen sich darbietende Widerschein von der Gesetzmäßigkeit, in der auch das wahre, innerlich geistige Geschehen sich vollzieht, und die Geschlossenheit jener uns sichtbaren Gesetzmäßigkeit wird uns an der Gottgetragenheit des darin verborgenen geistigen Geschehens nicht irre machen. Eine „Durchbrechung“ dieser Gesetzmäßigkeit würde für uns auf eine Störung dieses wahren Geschehens deuten müssen, welche jedoch gerade durch Gottes Gegenwart darin („concursum“) undenkbar wird.

Ist aber damit sowohl die vom naiv-religiösen Bewußtsein empfundene Notwendigkeit als auch die metaphysische Möglichkeit des „miraculum“ beseitigt, so stellt sich endlich die von der Theologie zu ziehende Konsequenz heraus, daß eine Anschauung von Gottes Verhältnis zur Welt, welche ein nur stoßweises Auftreten von Gottes Wirksamkeit, dazu aber auch ein Wirken Gottes auf das menschliche Geistesleben durch den sinnlichen Reiz des Ungewöhnlichen annimmt, gerade religiös als eine der Vergangenheit angehörige Vorstellungsweise zu werten ist. Ihr tritt, wie in anderem Zusammenhange schon oben (II, § 8, 2) gezeigt ist, als religiös überlegene, weil als durchgeführt religiöse diejenige gegenüber, welche eine konstante, ausnahmslose Gegenwart Gottes im Weltgeschehen gegeben sieht, daher nicht erst auf miracula zu warten braucht, und in den mirabilia das Bewundernswerte gerade in der unerschütterlichen Gesetzmäßigkeit erblickt, durch welche die „Wunder der Schöpfung“ entstehen und bestehen.

Was aber dem Menschen vor allem die Augen für dieses Gegenwärtigsein von Gottes Allwirksamkeit in allem Weltgeschehen öffnet, das ist auch hier wieder seine Selbstanschauung. Denn diese zeigt ihm ja in seinem Geistesleben jene enge und untrennbare Verbundenheit des Allgemeingültigen, d. h. aber des Göttlichen mit dem Individuellen, d. h. dem Endlichen, für welche wir vom Anfang unserer ganzen Erörterungen an, und besonders Kant gegenüber, eingetreten sind. Sie zeigt uns in jedem Moment das unauflösliche Zusammenwirken der Wesensgesetze und Normgesetze des Geisteslebens überhaupt mit dessen individuell gearteter Ausprägung, und gibt uns darin ein so anschauliches Bild des „concursum“, daß wir wahrlich wenig Mühe haben, den gleichen concursus im Leben der Natur, dem unorganischen wie dem organischen wieder zu

erkennen. In der Werdegeschichte unseres Planeten, im Trieb der Pflanze, im Wunderbau des Tier- und Menschenleibes, im Schlagen unseres Herzens, im Kreislauf unserer Leibeserneuerung, aber auch in der Gesetzmäßigkeit unseres psychischen Eigenlebens, in den Normgesetzen unseres Empfindens, Denkens und Wollens und unserer durch sie geweckten Sehnsucht nach dem Schönen, Wahren und vor allem — dem Guten, in alle dem sehen wir die unser individuelles Leben durchwaltende und tragende Gegenwart Gottes. Die höchste Konzentration solchen Gottschauens und Gott-erlebens aber wird uns zuteil, wenn wir das Grundgesetz unseres Existierens überhaupt, unser Abhängigkeitsverhältnis zu Gott, zu seiner reinsten, d. h. christlichen Vollziehung kommen fühlen, und dann im vollen Bewußtsein unserer Lebensgemeinschaft mit Gott die Wirklichkeit des „concursum“ aufs tiefste erleben, erkennen und genießen.

Im Hinblick hierauf erweist sich auch die in mancher „modernen“ Dogmatik beliebte Art als verfehlt, die „Naturwunder“ zwar abzulehnen, ihnen aber als „das wahre Wunder“ die Tatsächlichkeit unseres christlich-religiösen inneren Erlebens gegenüberzustellen. Das ist wieder nur eine apologetische Künstelei, welche das strittige Wort festzuhalten sucht, um den Schein eines Festhaltens an der Sache zu erregen. Denn die Erlebnisse der christlichen Heilserfahrung sind keine Tatsachen, welche als „Wunder“ die Gesetzmäßigkeit unseres Geisteslebens fremdartig durchbrechen, sondern vielmehr solche, welche sein wahres Wesen zur vollen Entfaltung und positiven Entwicklung bringen.

§ 53. Gottes Allwirksamkeit und menschliche Freiheit müssen, weil gleichberechtigte Motive des normalen christlich-religiösen Bewußtseins es fordern, auch zusammengedacht werden, was aber nur geschehen kann, wenn schon in der Kosmologie die metaphysischen Voraussetzungen dafür sichergestellt werden, d. h. wenn das Verhältnis Gottes zur Welt überhaupt so gedacht wird, daß einerseits das universale Weltgeschehen der Gesamtvollzug von Gottes Allwirksamkeit ist, während andererseits eben diese sich in dem und an dem Tatsachen-Material vollzieht, welches durch die in Gott gegründete und geeinigte Wechselwirkung der realen und je nach dem Maße ihrer Entwicklungsweise selbsttätigen individuellen endlichen Seinselemente dargeboten wird.

1. Das Problem. Es handelt sich an diesem Ort der Dogmatik zunächst nur noch um das Verhältnis der Welt zu Gott; nur in diesem Zusammenhange geraten wir hier, und nun bereits zu eingehenderer Erörterung, auf das Freiheitsproblem; denn gestreift haben wir es schon öfter. Eben deshalb ist auch die jetzige Erörterung unter eine Reihe bereits festbegründeter Voraussetzungen gestellt, und dadurch entlastet. Denn schon bei der Verhandlung über Gottes Allmacht oder Allwirksamkeit, sowie über Gottes Allwissenheit mußte das Problem wenigstens abgegrenzt werden. Vollends bei der Feststellung des, dem religiösen Begriff von Gottes Liebe entsprechenden, wissenschaftlichen Begriff von Gottes Selbstmitteilung an die Welt mußte angesichts der verschiedenen Empfänglichkeit der Kreatur und vor allem der menschlichen Individuen für diese Selbstmitteilung Gottes, eine verschiedene Stellungnahme endlicher Geisteswesen zu derselben, und damit auch eine relative Selbständigkeit gerade dieser Weltelemente als möglich angenommen werden. Endlich führte unsere Begegnung mit der concursus-Lehre der alten Dogmatiker uns von neuem zu dieser Annahme. Und wie schon dabei diese letztere ihre Begründung nur in unserem Selbsterleben, unserer inneren Erfahrung finden konnte, so müssen wir jetzt eine erste endgültige Erörterung der Frage vollends auf dieses Selbsterleben stützen, das denn freilich seine ganze Verwertung erst in den Ausführungen zur Anthropologie und Soteriologie wird finden können.

2. Die religiösen Motive. Dies Selbsterleben aber wird auch hier in erster Linie religiöser Art sein. Denn das Zusammendenken von unendlicher und endlicher Kausalität wird vor allem gebieterisch erfordert durch die Tatsache, daß wir zwei gleich starke Motive dazu in unserem religiösen Bewußtsein antreffen, die sich anscheinend widersprechen, von denen jedoch keins dem anderen weicht, jedes von ihnen vielmehr allen Versuchen zu seiner Wegerklärung gegenüber sich behauptet, und nach jedem scheinbaren Gelingen solcher Versuche sich wieder herstellt. Wir kennen sie längst: es sind keine andern als unser Abhängigkeitsgefühl und unser Verantwortlichkeitsgefühl in ihrem ebenso unbestreitbaren wie zunächst rätselhaften Zusammenbestehen. Doch ist bei diesem hier noch nicht zu verweilen; nur das Auftreten des Problems ist hier daraus „dogmatisch“, d. h. aus dem Inhalt unseres religiösen Bewußtseins heraus zu konstatieren.

3. Die erforderte Art der Lösung. Ist nun, wie oben gezeigt, bei bloß äußerlicher Nebeneinanderstellung von göttlicher Allwirksamkeit und menschlicher freier Selbsttätigkeit eine Lösung des Problems ihres Zusammenbestehens absolut unmöglich, so bleibt nichts anderes übrig, als sie ineinander zu denken; d. h. ihr Zusammenbestehen ist nur denkbar unter Voraussetzung von Gottes Immanenz in der Welt. Abzūwehren ist nur zunächst der pantheistische Schein. Aber wir haben das schöne Vorbild der orthodoxen Concursus-Lehre; danach werden wir uns richten, aber ohne die Fehler mitzumachen.

Nun kann gerade das religiöse Bewußtsein mit seinem A. G. am wenigsten etwas dagegen haben, wenn wir sagen: sicher ist, daß aus dem gesamten Weltverlauf schließlich nichts anderes resultiert als was Gott „will“ — oder, wissenschaftlich ausgedrückt: daß der Weltverlauf in seiner Gesamtheit identisch ist mit Gottes Allwirksamkeit. Die Welt als die Gesamtheit des geschaffenen Einzelseins ist Eins in ihrer absoluten Abhängigkeit von Gott, und Gottes Allwirksamkeit setzt sich in ihr unfehlbar und hemmungslos durch; es muß sich alles zu ihr gestalten, die Erhaltung ist *creatio continuata*, „Gott ist immer an der Arbeit“ (Joh. 5, 17) — das sind alles altreligiöse, biblische, orthodoxe Sätze.

Sollen nun aber diese Sätze nicht ins irreligiöse Extrem oder aber in logischen Widerspruch umschlagen, oder: sollen wir durch sie nicht entweder auf lähmenden Fatalismus zurückgeworfen, oder in spinozistische Widersprüche verwickelt werden — welche einerseits die Einzelmodi in der Substanz verschwinden lassen, andererseits aber ihnen doch ein aktuell-individuelles Geistesleben, ja schließlich gar ein, das Wesen der Substanz adäquat erfassendes und genießendes religiöses Leben vindizieren wollen — kurz, soll unsere Auffassung nicht in solche ausgefahrenen Geleise zurückgeraten, so muß unser Blick sich zugleich von vornherein auch auf die Art richten, wie die Allwirksamkeit Gottes sich tatsächlich allein vollzieht. Und das kann nicht anders geschehen als so, daß wir uns, wie in unserer Erkenntnistheorie und Metaphysik überhaupt (I, § 20, 21), so auch bei dem jetzt in Rede stehenden metaphysischen Hauptproblem in erster Linie an die Aussagen unseres Selbsterlebens und unserer Selbstanschauung halten.

Nach diesen Aussagen aber ist jedes Verschwinden, jede Aufhebung unserer Eigenrealität ausgeschlossen. Denn in jeder Be-

hauptung dieser Art würde sie sich eben selbst betätigen, also ihre Realität bekunden. Und ist unser Innenleben, so wie es unserer Selbstanschauung gegeben ist, Realität, so eröffnet die Art seines Vollzuges, wie wir sie tatsächlich erleben, uns bereits auch den Blick für das Verhältniß, welches zwischen ihr und der göttlichen Allwirksamkeit besteht — dahin gehend, daß diese jenes nicht aufhebt, sondern im Gegenteil, es als eine Realität setzt, die weil sie sie setzt, nichts überflüssiges sein kann, deren Eigensein und Eigenbetätigung vielmehr das Gesamtgeschehen derartig integriert, daß dieses ohne jene Realität ein durchweg anderes wäre als es mit derselben ist. Schließen wir von hier aus, daß, was vom eignen Ich gilt, auch von allen Einzelementen der weltlichen Vielheit gelten muß, so ergibt sich, daß Gottes Allwirksamkeit sich überhaupt zugleich mit der Eigenbetätigung der Einzelemente vollzieht, nie ohne sie, und vor allem nicht etwa so, daß nur ein „Schein“ von Vielheit und konkreter Einzelrealität entstände, — denn wo und für wen sollte dieser „Schein“ entstehen, als in den Einzelementen und für sie, womit deren Realität und sogar als hoch entwickeltes geistiges Eigenleben schon wieder erfordert und gesetzt wäre, mithin der Schein sich vielmehr als wahre Wirklichkeit erwiese?

Jede Einzelrealität, will sagen jede das unorganische wie organische Dasein an ihrem Teil mitkonstituierende Monade kommt daher im Weltgeschehen so, wie es ihrem schlechthin individuellen Wesen entspricht, als Glied des Ganzen voll zur Geltung, jede äußert in sich wie um sich diejenigen Wirkungen, zu welchen sie berufen und befähigt ist, keine ist Null, alle sind unentbehrliche Mitwirkende, und damit ergibt sich unter ihnen, die alle geistiger Art und nur ihrem Entwicklungs- und Reifegrade wie ihrer individuellen Qualität nach verschieden sind, der teleologische (und allein wahre) Kausalnexus des tatsächlichen Weltgeschehens.

Da aber dieses so sich vollziehende Weltgeschehen in seiner Gesamtheit nicht ein sinnlos mannigfaltiges, sondern ein sinnvoller Zusammenhang ist, als welcher allein es sich auch erhalten und vor Selbstzersetzung bewahrt sein kann, so kann dies seinen Grund nur darin haben, daß es zugleich das Werk der über alle Einzelexistenzen übergreifenden, aber in ihnen allen sich einheitlich betätigenden göttlichen Allwirksamkeit ist. Das heißt aber nicht, daß diese ihnen als leblosen und passiven Einzelementen — etwa

töten Atomen — einen ihnen fremden und gegen ihr Wesen gleichgültigen Gesamtzweck aufdrängte; sondern: jedes Einzelelement vollzieht durch sein selbsttätiges Beitragen zum Gesamtgeschehen eo ipso auch sein Eigenleben und verfolgt somit seinen Eigenzweck, erlebt seine eigene Entwicklung und in ihr sein Eigenschicksal; gerade hierdurch ist es aber auch in dem von der alles durchdringenden göttlichen Einheit gewährleisteten Gesamtsinn des Ganzen wirksam und erweist sich so als für denselben unentbehrlich.

Durch dieses Beitragen der sich entwickelnden Einzelelemente zu dem Weltgeschehen wird diesem eine wechselvolle Lebendigkeit zuteil, weil eine Entwicklung, die nicht bloß eine scheinbare (vom Absoluten sich selber „dialektisch“ vorgetäuschte), sondern eine wahrhafte, Hemmungen, Rückläufe, wie Überwindung derselben aufweisende ist, daher der Fehlgedanke an einen, solche Lebendigkeit ausschließenden Fatalismus ferngehalten wird. Denn das Wesen der fatalistischen Anschauungsweise und der ihr entsprechenden Stimmung besteht eben darin, daß das von ihnen beherrschte Ich seine eigne Realität und Kausalkraft ausgeschaltet denkt, ohne zu erwägen, daß auch seine Passivität, als selbstgewollt, seine Realität bewiese, und auch ihrerseits den Weltlauf anders werden läßt, als er ohne sie sein würde.

Ist nun eine so versuchte Selbststreichung des Einzelelements unausführbar, so ist freilich die Überschätzung seines Beitragens zum Weltgeschehen ebenso widersinnig. Denn kein Einzelsein und so auch kein menschliches Ich kann sich innerhalb des Weltgeschehens als eine causa prima geltend machen, und eine Begründung des Freiheitsgedankens auf solche Möglichkeit ist daher von vornherein zum Scheitern verurteilt. Denn jedes Einzelglied der weltlichen Vielheit, jedes monadische Urelement derselben ist zwar causa, bildet an seinem Teil die lückenlose Reihe der causae secundae mit; aber seine Wirkung ist immer bedingt durch diejenige der anderen Reihenglieder, ebenso wie das Wirken dieser wieder durch sein Mitwirken bedingt ist. Nur in diesem Sinn voller Wechselwirkung ist es causa, aber, weil in seiner Aktivität ununterdrückbar, unausschaltbar, auch fraglos wirkliche causa. Und als solche liefert es seinen Beitrag zu dem ungeheuren Tatsachenmaterial, aus welchem die Macht, die es sich von der Endlichkeit liefern läßt, den Weltlauf so gestaltet, wie es den in ihrem vollkommenen Wesen liegenden Forderungen entspricht.

So aber müssen die Grundzüge des kosmischen Geschehens beschaffen sein, wenn sich die unleugbare Tatsache ausreichend erklären soll, daß im Verlaufe dieses Geschehens endliche Einzel-elemente es sind, welche ein Entwicklungsstadium erreichen, auf welchem ihnen eine Betätigungsweise möglich wird, die in sich Werte repräsentiert, welche einerseits würdig sind, als der dem eignen Wesen der Gottheit entsprechende Gesamtzweck des Welt-daseins geschätzt zu werden, andererseits aber Anspruch auf solche Schätzung nur haben, wenn sie durch kreatürliches Selbst-wollen hervorgebracht werden, Werte mithin, welche nur im Bereiche einer Endlichkeit entstehen können, aber ohne eine relative Selbständigkeit derselben nicht entstehen würden, daher diese Selbständigkeit um der an ihr hängenden Werte willen Tatsache sein, mithin von der Gottheit „gewollt“, d. h. von vornherein im Wesen der endlichen Seinselemente überhaupt angelegt sein muß.

Die Aktualisierung dieser Anlage in immer steigendem Umfang und Maß erachten wir als das, worauf Gottes „gubernatio“ ewig gerichtet ist; und damit ist schon gesagt, daß die „Freiheit“, ohne welche „Sittlichkeit“ nicht denkbar, und die Selbsttätigkeit, ohne welche „Erkenntnis“ nicht zu erwerben ist, nur als Frucht einer Entwicklung zu begreifen ist, welche sich innerhalb des Ab-hängigkeitsverhältnisses vollzieht, in welchem die Welt der endlichen Seinselemente zu der einzigen schöpferischen Ursache steht, die im Bereiche des Seins existiert.

Ist also die Entwicklung einerseits durch jene Selbstmitteilung Gottes bedingt, welche wir zuhächst im Christentum als Erlösung durch Gottes „Gnade“ und „Liebe“ erfahren und preisen, so ist sie zugleich andererseits durch eine Selbständigkeit der Kreatur bedingt, vermöge welcher diese sich zu Gottes Selbstmitteilung sowohl negativ als positiv, sowohl selbstisch als hingebend verhalten kann. Und daß durch erstere Möglichkeit in der Weltentwicklung Hemmungen entstehen, welche den Anschein einer Vereitelung des Weltzwecks erwecken können, daß aber ein solcher Mißerfolg von Gottes Selbstmitteilung ein Widerspruch in sich selbst sein würde, — diese Erwägung führt uns nunmehr zur Behandlung des letzten der oben namhaft gemachten Probleme — zur sogen. Theodicee.

§ 54. Die „Theodicee“ betreffs des Uebels, zwar nicht für das in sich sichere, wohl aber für das unbefestigte reli-

giöse Bewußtsein Bedürfnis, ist wissenschaftlich im Prinzip gesichert, sofern das „Uebel“, im Sinn von objektiven, mit Gottes Weltimmanenz streitenden Fehlern des Weltbestandes wegfällt, als Tatsache subjektiven Erlebens der weltlichen Seinselemente aber sich als unablässig erweist vom Sein der Welt als dem Zusammenbestehen einer Vielheit schlechthin individuierter Wesen, zumal es der Gesamtentwicklung derselben zu höchsten Zielen teleologisch eingeordnet erscheint.

1. Die Theodicee und das religiöse Bewußtsein.

Einer Theodicee betreffs des Übels bedarf das in sich sichere religiöse Bewußtsein nicht, und zwar weder das naive, ungestörte, noch das gereifte, über Störung hinaus gelangte; ersteres nicht, weil es gerade der Erfahrung vom Übel seine Entstehung verdankt, und in und mit seinem so erweckten A. G. auch seine Theodicee bereits vollzogen hat; letzteres nicht, weil es sich eben dieses Sachverhalts klar bewußt geworden ist. Der Schluß des Buches Hiob zeichnet richtig diese Lage. Hiob bleibt in Unkenntnis von dem Vorgange im Prolog; er erhält keine weitere Auskunft als den Hinweis auf Gottes Allmacht, und Hiob fügt sich. Nach vorübergehender Trübung hat sein A. G. sich in seiner ganzen Reinheit wiederhergestellt. Andererseits der am rein geistig-sittlichen Gottesglauben festgewordene Psalmist unterliegt einer wirklichen Trübung seines frommen A. G.'s überhaupt nicht; trotz hart bedrängender Erfahrungen erhebt er sich mit seinem freudig-festen „dennoch“ (Ps. 73, 23) über alle Zweifel zum Vertrauen auf eine mit Gottes heiligem Wesen übereinstimmende Weltentwicklung — ein Vorläufer der noch tieferen im Christentum erreichten Auffassung vom „Leiden“; doch davon später; denn sie ist erst durch Überwindung tiefgreifender, sowohl von außen wie von innen kommender Störungen des religiösen Bewußtseins errungen worden.

2. Die Theodicee als religiös empfundenen Problem hat also zur Voraussetzung zunächst von außen kommende Störungen des religiösen Bewußtseins und unter diesen hat sich von jeher besonders bemerklich gemacht der von dezidiert irreligiöser Seite kommende Hinweis auf den Widerspruch zahlreicher Tatsachen im objektiven Erleben der organischen Wesen mit dem religiösen Glauben an einen gütigen und weisen Welturheber.

Die von philosophischer Seite kommenden Antworten waren, soweit sie Gott durch dualistische Auskünfte zu entlasten suchten, keineswegs geeignet, das religiöse Bewußtsein oder auch nur ein konsequenteres Denken zu befriedigen. Um vom Platonischen und selbst noch Aristotelischen Bestreben, die Übel auf das böse oder ungefüge Wesen der Materie zurückzuführen, um auch vom vulgären unkritischen kosmologischen Dualismus hier zu schweigen, der das irdische Geisteswesen vom mechanischen Naturgetriebe bedroht nach Hilfe ausschauen sieht, wie den Schiffbrüchigen auf ödem Strand — selbst die Versuche eines Jakob Böhme, Schelling, Schopenhauer, einen innergöttlichen Dualismus für die „Unvollkommenheiten“ der Welt verantwortlich zu machen — sie alle widerstreiten einem reinereu Gottesbegriffe.

Interessant erscheint uns hier nur, daß selbst der Schöpfer des Theodicee-Terminus, Leibniz, durch Konstruktion eines innergöttlichen Dualismus das Problem lösen zu können glaubte, — um so interessanter, als er ja sonst durch seine Monadologie gerade der Begründer eines uns nächstverwandten spirituellen Monismus gewesen ist. Aber auch Leibniz unterscheidet — freilich ganz anders als Schopenhauer — in Gott das Fungieren seines Verstandes von dem seines Willens, und zwar so, daß er die Ursache der Übel in jenem sieht, der die Fülle der möglichen Welten, voller Übel und Freiheit, aber nur als ein unverbindliches Provisorium hervorzauberte, ohne daß Gott eingriff, wonach dem Willen Gottes nur übrig geblieben sei, die relativ beste unter diesen Welten zur Verwirklichung zu wählen, dabei aber die auch ihr anhaftenden Übel mit in Kauf zu nehmen. Die Schuld an ihnen trägt also der Verstand, aber auch dieser ist, da er nur Mögliches, nicht Wirkliches hervorzubringen hatte, für letzteres nicht verantwortlich. Der Wille sagt: der Verstand stellte meiner Auswahl kein besseres Material zur Verfügung. Der Verstand sagt: ich war zu nichts Definitivem verpflichtet und „wollte“ gar keine mit Übeln belastete Wirklichkeit. Schließlich erscheint Gott „entschuldigt“ aber auch als abhängig von dem, seinem Willen nicht unterworfenen Schalten seines Verstandes im freien Reiche der Möglichkeiten. Dem „Verteidiger“ Gottes aber bleibt nur übrig zu versuchen, das der wirklich gewordenen Welt beschiedene Übel als ein Mindestmaß zu erweisen, — ein Unternehmen, das schon an sich, besonders aber wegen seiner (populär?)

mythologischen Voraussetzungen wenig vorteilhaft empfohlen erscheint.

Auf solcherlei Künste muß unsere Gesamtanschauung verzichten. Aber auch die Religion selbst hat auf die obige irreligiöse Spottfrage eine ganz andere Antwort in Bereitschaft, und zwar sobald ihre Sicherheit jene innere Störung erlitten hat, welche ihr unumgänglich nach dem Eindringen des sittlichen Bewußtseins in ihr psychisches Wesen beschieden ist. Denn die Folge dieses Vorganges ist ja die Entstehung des Schuldbewußtseins — nach Ansicht der Gesetzesreligion nicht notwendig (wie denn Hiob und der Sänger von Ps. 73 sich frei davon fühlen), aber tatsächlich; nach christlicher Anschauung jedoch allgemein und notwendig. Und damit hat dieses sittlich-religiöse Bewußtsein auch jene Erklärung des Übels, welche im alten Testament die herrschende ist und auch im neuen Testament erst ein Gegenstand tiefgreifender Überwindung hat werden müssen: Das Übel ist die von Gott verhängte Strafe für die Sünde. Und je aufrichtiger das darin sich aussprechende Schuldbewußtsein geartet ist, desto entschiedener lehnt es auch die den Menschen entschuldigen wollenden dualistischen Auskünfte ab, welche Sünde und Übel auf außer- oder übermenschliche Ursachen abzuwälzen trachten, indem es richtig erkennt, daß sie weder den seines sündigen Selbstwollens bewußten Menschen, noch den allmächtigen Gott von der Urheberschaft am Übel zu entlasten vermögen.

Doch liegt über all solchen Erwägungen des Problems eine Unklarheit, welche erst beseitigt werden muß, um die Diskussion auf die richtige Grundlage zu stellen. Das ist die von ihnen vorausgesetzte allzu weite Fassung des Übelbegriffs überhaupt.

3. Die Begrenzung des Problems. Die Erklärung des Übels als Sündenstrafe erscheint den dualistischen und pessimistischen Betrachtungsweisen des faktischen Weltbestandes als kindlich und vor allem als einseitig, weil dabei alle „Übel“ außer Betracht bleiben, welche zur menschlichen Sünde in gar keiner Beziehung stehen, sofern sie entweder die Menschen überhaupt nicht treffen, sondern ganz außerhalb oder unterhalb menschlichen Lebens auftreten, oder falls sie sich auf dessen Sphäre miterstrecken, gänzlich ohne Rücksicht auf menschliche Schuld oder Nichtschuld ihre unheilvolle Auswirkung finden.

Es soll also nicht bloß jede Beziehung auf menschliche Sittlichkeit, sondern auch jede Beziehung auf menschliche Interessen, ja selbst auf alles Empfinden von Lebewesen bei Bestimmung des Übelbegriffs als nebensächlich ausgeschaltet und die Frage lediglich dahin gestellt werden, ob nicht die Welt in dem Sinn mit tausendfachem Übel geschlagen sei, daß unzählig viel Zweckwidriges, Vernichtendes, eine gesetzmäßige Entwicklung sinnlos Hemmendes jede Möglichkeit aufhebe, im Weltgeschehen eine unseren Zweckbegriffen entsprechende Teleologie zu entdecken. Und für diesen Tatbestand sei die zureichende Erklärung nur in letzten metaphysischen Notwendigkeiten zu suchen und entweder zu finden oder agnostisch einfach aufzugeben (letzteres besonders neuerdings lebhaft empfohlen).

Allein alledem ist vielmehr zu erwidern, daß, sobald wir beim Betrachten und Beurteilen des Weltgeschehens die Interessen und das Empfinden von Lebewesen als Maßstab ausschalten, der Übelbegriff sich geradeswegs zu verflüchtigen scheint, und vieles was gemeinhin in ihn einbezogen wird, eine ganz andere Auffassung fordert.

Es handelt sich dann einfach um Vorgänge, welche an sich durchaus nicht als fehlerhaft oder als dem Wesen der Welt widersprechend beurteilt werden dürfen, sondern durch Zusammenhänge erfordert werden, welche in der Gesetzmäßigkeit des unterorganischen Weltgeschehens gegründet sind. Erdbeben z. B., Überschwemmungen, Stürme, Bergstürze, Waldbrüche sind an sich normal eintretende und verlaufende Ereignisse, deren Ausbleiben vielmehr abnorm und den endlichen Werdeprozeß hemmend gewesen wäre. „Übel“ nennen wir sie daher auch nur, falls sie mit unseren Interessen kollidieren. Aber die Lebewesen stehen ihnen auch nicht einmal solidarisch gegenüber. Sind sie für eine Gattung derselben „Kalamitäten“, so bedeuten sie vielfach für eine andere das Gegenteil; und selbst die Menschheit ist ja in dieser Beziehung nicht solidarisch, was heute wahrlich nicht erst mit Beispielen belegt zu werden braucht.

Aber auch innerhalb des Bereiches organischen Lebens kann diese Betrachtungsweise ihr Recht behaupten. Denn auch durch alle Organismen hin gelten und wirken die allgemeinen Gesetze, unter denen die Seinselemente überhaupt stehen, und nicht bloß

was ihren Aufbau, sondern auch was ihren Abbau oder ihre Vernichtung betrifft, unterliegen die Organismen diesen Gesetzen. Ihnen allen steht ihr Abbau in sicherer, unentrinnbarer Aussicht. Er vollzieht sich an ihnen entweder spontan und innerlich gemäß der Eigenart der Seinselemente, welche in ihnen vorübergehend geeinigt sind resp. in sie eindringen, oder gewaltsam durch Eingriff von außen her. In ersterem Fall sind die Gesetze, nach denen sich die Zersetzung von Organismen vollzieht, Gegenstand der Erforschung für Wissenschaften wie die organische Chemie, die pathologische Anatomie, die Bakteriologie — und diese Wissenschaften kennen den Begriff des „Übels“ so wenig wie den des Ekels; sie kennen nur den Begriff gesetzmäßiger Wechselwirkung unter letzten Elementen. Unter Gesetzen steht aber auch die gewaltsame Vernichtung von Organismen, nicht nur die, welche durch ihre Kollision mit unorganischen Vorgängen erfolgt, sondern vor allem auch die, welche durch andere Organismen herbeigeführt wird, und Wissenschaften wie Zoologie und Wirtschaftslehre kennen resp. erforschen die Gesetze, nach welchen Organismen unumgänglich der Erhaltung, der Ernährung anderer Organismen zu dienen haben.

Es ist unmöglich, in alle dem etwas anderes zu sehen als das im Wesen und Verhalten der Seinselemente hervortretende Walten der göttlichen Allwirksamkeit. Und wenn die Heilkunde sich gleichwohl mit ganzer Energie für die Erhaltung von Organismen einsetzt, so dient sie zweifellos ebenfalls dem Vollzuge eines allwaltenden Gesetzes, nach welchem das Trachten nach Selbstbehauptung im Wesen des organisierten Individuums liegt. Auch dies berechtigt aber nicht, Krankheit und Tod als „Übel“ im Sinne von nichtseinsollenden Abnormitäten des Weltbestandes zu betrachten.

4. Das wirkliche Problem. Allein nun beruht es doch gerade auf dieser faktisch bestehenden Weltordnung, oder es gehört mit zur Vollzugsweise der göttlichen Allwirksamkeit, daß die Gesamtheit der empfindenden Organismen einem Weltzusammenhang eingeordnet ist, innerhalb dessen ihr unzählbare Kollisionen beschieden sind, in denen das Erleiden vielfältigsten Schmerzes ihr Schicksal ist; und als Tatsache dieses Schmerzerlebens seitens des kreatürlichen Bewußtseins gewinnt doch das „Übel“ eine furchtbare Realität, die aus der Gesamtwelt wegzuleugnen oder

in oberflächlichem Optimismus abschwächen zu wollen, eine unerlaubte Erleichterung für die Lösung des Theodicee-Problems bedeuten würde.

Vollends aber wenn, wie wir es tun, jede Zerfällung des endlichen Daseins in den Dualismus von bloß quantitativ gearteter, entgeisteter „Natur“ und lebendiger Bewußtseinswelt abgelehnt wird, so durchdringt das „Übel“ ja gerade als empfundenes das Universum überhaupt, und es enthüllt sich auch an den zunächst indifferent erscheinenden Vorgängen eine Innenseite, auf welcher ein Beteiligtsein aller Einzelelemente des Weltdaseins am Empfindungsleben in irgend welchem Grade angenommen werden muß. Erst hiermit wird aus dem Theodicee-Problem die brennende Frage, welche jener Auskünfte spottet, die sie entweder, unter materialistisch-monistischer Voraussetzung abweisen, oder sie eben wieder sei es metaphysisch- oder kosmologisch-dualistisch lösen wollen.

5. Das Übel als Sündenstrafe. Nach dieser Näherbestimmung des Übelbegriffs erscheint nun aber auch der von den oben erwähnten Theorien erhobene Vorwurf der Einseitigkeit gegen die religiöse Erklärung des Übels als Sündenstrafe wiederum berechtigt. Denn auch so deckt der ihm damit zugeschriebene spezielle Zweck ja bei weitem nicht die ungeheure Weite seines faktischen Bestehens. Und auch die besonders von der protestantischen Kirchenlehre, durch die Dogmen von der Erbsünde und schlechthin allgemeinmenschlichen Erbschuld dem menschlichen Schuldbewußtsein gegebene Ausdehnung genügt einerseits offensichtlich dem gegebenen Tatbestande wiederum nicht — denn auch mit ihnen wird ja der Bereich der Menschheit nicht überschritten — und andererseits entspricht solche uneingeschränkte Begründung des Übels auf Sünde und Schuld auch den innerhalb der Menschheit bestehenden Verhältnissen nicht. Denn, wie wir schon früher sahen (II, § 37), erkennt die persönliche Erfahrung der Individuen einen Zusammenhang zwischen ihrem Schmerzerleben und ihrer Sünde nur dann, wenn sie ihn als einen ursächlich (und damit göttlich) begründeten, oder als einen (menschlich) durch Gesetzgebung hergestellten einsehen, und da sie sonst vielfach gar keinen Zusammenhang zwischen Übel und Sünde wahrnehmen, so können sie die Kirchenlehre des doppelten Fehlers beschuldigen, daß sie sowohl die Tatsächlichkeit des so vielfach unverschuldet erlittenen Übels übersieht, als auch die soviel beklagte Unabhängig-

keit menschlichen Geschicks von menschlichem Verhalten außer acht läßt. Dazu kommt aber noch die viel tiefer greifende Verfehlung, daß die Erklärung des Übels oder Schmerzerlebens als Sündenstrafe Gott die Absicht zuschreibt, die sittliche Entwicklung des Menschen durch sinnliche Motive beeinflussen, ja fördern zu wollen. Und wenn die der Beobachtung des irdischen Lebens sich aufdrängende Tatsache der Verteilung von Glück und Übel ohne Rücksicht auf Sünde oder Tugend dazu gedrängt hat, einen entsprechenden Ausgleich ins Jenseits zu verlegen, so entsteht jene völlige Fesselung auch des Christentums an die niederen eudämonistischen Motive überhaupt, wie sie wohl niederen Religionen anstehen mag, seinem Wesen aber gänzlich widerspricht. Solche Ausartung der Kirchenlehre hat aber auch nicht einmal hierbei halt gemacht, sondern im reformierten Supralapsarismus sich zu einer Auffassung verstiegen, nach welcher Gott sich absichtlich eine schuldig werdende Menschheit zubereitet haben soll, um an ihr durch jenseitige sinnliche Bestrafung seine „Gerechtigkeit“ oder durch sinnliche Beglückung einiger „Erwählten“ seine Gnade zu erweisen, durch beides aber vor seinen abhängigen Geschöpfen als seinen letzten und höchsten Selbstzweck seine „gloria“ erstrahlen zu lassen.

Wenn irgend etwas, so mußte diese Lehre, vor der jede Theodicee unmöglich wird, gerade der Anlaß werden, das Problem derselben aufzurollen und der Christenheit zum Bewußtsein zu bringen. Aber vor allem mußten diese Fehlgriffe der Kirchenlehre auch an sich schon zu einer Selbstkorrektur der letzteren auffordern.

Diese wird indes nicht in der Weise sich erreichen lassen, in welcher Schleiermacher sie versuchen wollte (Glaube², § 75—77). Denn in seinem Bestreben, in einzelnen Lehren der kirchlichen Auffassung möglichst nahe zu bleiben, hat er sich auch der kirchlichen These „das Übel ist Folge der Sünde“ in scheinbar weitgehendem Umfange angenommen. Er setzt jedoch, was die Kirchenlehre durchaus objektiv gemeint hat, ganz ins Subjektive um. Denn von einem extrem optimistischen Begriff von der an sich („ursprünglich“) bestehenden Vollkommenheit der Welt aus, erkennt er in ihr höchstens „Reizmittel“ für die Menschheit an zur Entfaltung ihrer Kraft; nur dem sündigen Menschen erscheine, solange er in diesem Zustand verharre, die Welt als behaftet mit Übeln, die er als Strafe seiner Sünde empfinde. Allein wenn

Schleiermacher selbst (S. 427) zugibt, daß dies nur bei einleuchtendem, ursächlichem (d. h. göttlich) begründetem Zusammenhange beider dem Menschen so erscheinen könne, jede willkürliche Statuierung solchen Zusammenhangs aber ablehnt, so steht dem die Tatsache entgegen, daß der Sünder vielfach solchen Zusammenhang völlig zu leugnen in der Lage und berechtigt ist, besonders aber würde seine Theorie auch Schleiermacher zu dem ihm sonst sehr fremden Zugeständnis nötigen, für die sittliche Entwicklung des Menschen seien überhaupt sinnliche Motive als fördernd anzuerkennen. Wenn er dann seine These (§ 76) dadurch (apagogisch) stützen will, daß er ihre Umkehrung „die Sünde ist Folge des Übels“ als evident unrichtig dartut, so stimmen wir ihm sowohl darin zu, daß die Sünde nur als eigne Tat des Menschen betrachtet werden darf, als auch darin, daß die Umstände, welche „das Gottesbewußtsein hemmend, die Sünde hervorrufen“, keineswegs als „Übel“, sondern als sittlich noch indifferente Entwicklungsbedingungen aufzufassen sind. Ist es aber so, dann ist zwar nicht die Sünde Folge des Übels, aber damit wird der entgegengesetzte Satz, das Übel erscheine dem Menschen stets als Straffolge seiner Sünde, nicht wahrer. Der alten Erfahrung, daß der empirische Nachweis solchen Zusammenhangs im Einzelfall so vielfach unmöglich ist, gibt Schleiermacher denn auch nach (§ 77) und zieht sich auf die Behauptung eines entsprechenden Zusammenhangs zwischen Gesamtschuld und Gesamtleiden menschlicher Gemeinschaften zurück. Allein diese Begriffe bedürfen doch wieder zu sehr der Herleitung aus dem Verhalten und der Zuständlichkeit der Einzelindividuen, als daß damit die ausschließliche Erklärung des Übels als wirklicher oder auch bloß subjektiv empfundener Sündenstrafe aufrecht zu erhalten wäre.

6. Die Lösung. Die Ablehnung gerade dieser höchstens auf besondere Einzelfälle zutreffenden Erklärung des Übels zeigt schon, daß unsere „Begrenzung“ des Übelbegriffs keiner Einschränkung des Tatbestandes dienen soll, sondern so sehr das Gegenteil, daß die gewöhnliche Betrachtungsweise darin wohl schon einen Verzicht auf Theodicee erblicken möchte. Wir erkennen das Übel als Schmerzerleben aller Weltelemente ohne irgend welche Ausnahme in seiner vollen ungeschmälerten Realität und Schwere an, verschmähen auch es als bloße „Negativität“ zu werten, und es so etwa (wie gewisse Scholastiker) für eine ästhetisch wert-

volle „Schattierung“ des Weltbildes auszugeben. Dagegen bestreiten wir, daß es eine mit dem Wesen der Welt wie ihres Schöpfers unvereinbare Abnormität darstelle, behaupten vielmehr, daß es im endgültigen metaphysischen Sinne nicht nur als völlig unvermeidlich anzuerkennen, sondern auch im höchsten Sinne des Wortes als teleologisch zu würdigen sei.

a) Die Unvermeidlichkeit des Übels. Die Welt ist eine schlechthin individuierte Vielheit an sich isolierter, und lediglich qualitativ gearteter Seinselemente, die jedoch durch Gottes Weltimmanenz miteinander in Wechselwirkung versetzt sind. Das Ziel dieser ihrer Wechselwirkung ist, sie, ohne Aufhebung ihres Wesens als Individualitäten zu einer Gemeinschaft zu vereinigen, d. h. sie zu solchen Individualitäten umzugestalten und zu erheben, die geeignet geworden sind, eine auf gegenseitiger Ergänzung beruhende Gemeinschaft zu bilden.

Auf dem Wege aber von ihrer Isolierung zu solcher harmonischen Gemeinschaft liegt als unumgängliche Notwendigkeit, wie als positiv wirkendes Entwicklungsferment das Übel als Schmerzerleben. Denn diese Weltentwicklung fordert — soll und will fordern — ausnahmslos von allen Einzelementen, als Preis für ihr Geeignetwerden zur Gemeinschaft, das Opfer, den Verzicht auf ihre bloße Selbstbehauptung. Und dieser Verzicht ist um so schwerer, als gerade der Trieb zur Selbstbehauptung im Wesen aller Individualität gelegen ist, aber schon seinerseits nur als Tendenz zu einer Höherentwicklung, wie sie im Sinne des Weltziels allen Einzelementen eigen sein soll. Sie wirkt zunächst anscheinend im entgegengesetzten Sinne, nämlich trennend, und veranlaßt jenen „Kampf ums Dasein“, dessen lust- und schmerzerfülltes Wogen wir unter den psychoiden Elementen der unorganischen Welt, die uns ausschließlich körperlich erscheint, ebensowohl anzunehmen haben, wie wir es in der Welt der Organismen direkt gewahren. Die Unzureichendheit unserer Erkenntnismittel verbirgt es uns unterhalb dieser Sphäre, auch steht die Geltendmachung individueller Eigenart der noch unorganisierten Seinselemente unter Gesetzen, deren ausgleichende Wirkungen uns raumzeitlich teils durch katastrophale Eruptionen und gigantische mechanische Lageänderungen kundwerden, teils in still verlaufenden Vorgängen sich vollziehen, die wir als physikalische und chemische Prozesse unterscheiden — was alles wir doch letztlich oder im „An-sich“ nur als Summierungen

von Erlebnissen der Einzelemente vorstellen können. In der untermenschlichen organischen Welt meinen wir klarer zu sehen, daß Höherentwicklung durch Selbstbehauptung und Sieg im Kampf ums Dasein bedingt ist; doch entziehen sich auch hier die letzten Einzelemente, um deren Entwicklung es sich in Wahrheit handelt, unserer sinnlichen Anschauung. Dafür stellt es sich unserer geistigen Anschauung als sicher dar, daß Untergang von Organismen, der hier stets stattfindet, keineswegs gleichbedeutend ist mit Untergang von Seinselementen, der nie stattfindet, da sie Bestandteile des Weltganzen sind, welchem keines von ihnen entbehrlich ist für die Erhaltung seiner Identität. Vielmehr bringt die Lösung aus dem Verbande eines Organismus sogar für jedes Einzelement desselben die Möglichkeit mit sich, einer Höherentwicklung seines Einzellevens teilhaft zu werden. Mit wie viel Schmerzerleben das aber mag erkaufte werden müssen, wissen wir nicht; darf es aber als der Preis für Lebenserhöhung betrachtet werden, so fällt schon hier auf das „Übel“ ein erklärendes und verklärendes Licht, das uns freilich erst bei der durch unser eigenes Erleben erleuchteten Betrachtung der Menschenwelt ganz aufgehen kann.

Auf dieser Daseinsstufe, wo das Seinselement sich zum selbstbewußten Geiste erhebt, tritt das Weltgesetz der Entwicklung von der Vielheit zur Gemeinschaft erst voll zutage, nicht zur bloßen „Geltung“ gelangend, sondern zu seiner die Entwicklung beherrschenden Wirkung als deren Norm und Ziel.

Daher ändert sich hier auch der Charakter dieser Entwicklung gegenüber den unteren Stufen dahin, daß in den beteiligten Einzelementen ein Normbewußtsein erwacht, durch welches sie sich zur Vollziehung jenes Weltgesetzes berufen wissen und die durch charaktervolle Selbstbehauptung gewonnene Höherentwicklung zwar als ein durch Erfüllung einer Pflicht gewonnenes Recht der Einzelnen betrachten, aber nicht als ein letztes Ziel, sondern als Voraussetzung für ein um so kräftigeres Mitwirken an der Erreichung des Menschheitszieles der Gemeinschaft. Jene eigene Höherentwicklung aber als Mittel zur Verdrängung Anderer zu verwenden, oder die etwa unabsichtlich bewirkte Förderung Anderer übelwollend zu bemerken und tunlichst rückgängig zu machen, das erscheint hier als ein Zeichen von Unreife des Wollens und von Unreinheit der Gesinnung. Vielmehr soll der Gang des Werdens

sich hier von der klarer gestalteten Einsicht bestimmt zeigen, daß die unumgängliche Wechselwirkung sich mehr und mehr die gegenseitig fördernde Ergänzung der Einzelnen zum Ziel zu setzen hat.

Aber das ist auch zugleich die Einsicht davon, in welchem Umfang gerade hier das Übel als Schmerzerleben auf den Weg solcher Entwicklung gelegt ist. Denn nicht nur das Zusammenbestehen der Menschheit mit so vielen Daseinstufen von verschiedener Entwicklungsreife muß unzählige Kollisionen herbeiführen, in denen die höheren von den unteren ebensoviel leiden wie die unteren von den höheren, sondern vor allem innerhalb der Menschheit selbst wiederholt sich diese unausbleibliche Reibung sowohl zwischen den verschiedenen Stadien und Arten von Unreife unter sich, als auch zwischen ihnen und schon erlangter Reife. Und nach weitem Umwege sehen wir uns so doch wieder zu Quellen des Übels zurückgeführt, unter denen — zwar nicht allein, aber auch — die menschliche Sünde mit unheilvollen Wirkungen wieder erscheint. Denn keineswegs ist menschliche Entwicklungsunreife auch immer schon Sünde; aber ihre zur Massenwirkung vereinigte, oder in Einzelnen durch Machtmittel gesteigerte Hemmungskraft ruft doch schon die Form des sozialen, und ihr, ganze Parteien, ja ganze Völker beherrschendes Gerichtetsein auf einseitige Machtentfaltung macht sie zur Quelle des politischen Übels.

Kann hier die „Unreife“ immer noch die Gestalt eines durch mangelhafte Einsicht irregeleiteten sittlichen Wollens tragen, so nimmt sie unzweifelhaft die Form der Sünde an, wo sie in bewußtem Selbstwollen des Bösen sich auswirkt. Und so handelt es sich in der Tat nochmals um das Verhältnis von Sünde und Übel.

Aber nachdem oben die menschliche Deutung des Übels als Sündenstrafe sich in mehrfacher Hinsicht als unzureichend erwiesen hat, kann hier jenes Verhältnis nur noch in folgender zwiefacher Art bestimmt werden.

Die Sünde des Menschen wird einerseits absichtslos Anlaß und dadurch Quell des Übels, indem sie, als individualistische Störung des Weltgeschehens in diesem jene Reaktionen hervorruft, in welchen wir das ausgleichende und korrektive Wirken von Gottes unveränderlich heiliger und gerechter Allwirksamkeit zu er-

kennen haben; ihre schmerzzerregenden Folgen kann der Sünder, falls sie ihn selbst treffen, als „Strafen“ und „Sühne“ deuten und empfinden; allein sie treffen vielfach eben nicht ihn, sondern Andere, und so wird auch das durch die Sünde hervorgerufene Übel ein unverschuldetes sein. Andererseits wird es ein solches vollends sein, wenn es durch menschliches verbrecherisches Selbstwollen des Bösen absichtlich über die Mitmenschen des Handelnden heraufbeschworen wird. Und dies sind Formen des Übels, welche die Lösung des Theodicee-Problems am meisten erschweren, oder schon die andere, die Sünde selbst betreffende Gestalt desselben in den Gesichtskreis rücken.)

b) Die Teleologie des Übels. Dennoch — wenn sich jetzt die Frage erhebt: warum ist denn das alles so? — so sind wir gleichwohl nicht genötigt zum Zweck ihrer Beantwortung das Übel seiner wahren Gestalt zu entkleiden, es innerhalb des Gesamtzustandes quantitativ „geringfügig“ oder durch Überschuß von Lust „kompensiert“, oder es etwa bloß wegen Bedingtheit der Lust durch Unlust „nützlich“ zu finden. Seine „Teleologie“ sehen wir vielmehr ganz anders begründet, und wohl geeignet, pessimistisches Jammern über seine Größe als sinnliche Weichlichkeit zu enthüllen.

Denn die Teleologie in der Tatsächlichkeit des Übels sehen wir nicht bloß darin, daß dem Schmerzerleben des Daseinskampfes, das vielfach auch den Siegern in demselben beschieden ist, das Gefühl der Befriedigung über gewonnene Höherentwicklung zur Seite gehe — denn dies ist dann andererseits für die Besiegten weit indirekter und unter größeren Opfern der Fall.

Vielmehr sehen wir die Größe des Schmerzerlebens, wie es das ganze Universum erfüllt, in der Tat aufgewogen durch die Größe der Werte, welche dadurch allen Seinselementen, sobald sie die Daseinstufe endlichen Geisteslebens erreichen, zugänglich werden, während sie ohne jenes Übel ihre Verwirklichung überhaupt nicht finden könnten.

Es sind wiederum jene Werte, die wir als „würdig, in Gottes eigenem Wesen begründet zu sein“, erkannt haben, und die darum die höchsten Leit motive unserer Weltauffassung sind. War Gottes Wesen der positive Grund ihres Seinsollens, so erscheint hier das Übel als die unumgängliche negative Bedingung desselben. Denn sind diese Werte die der allein endgültig wertvollen, weil selbsttätig erworbenen Erkenntnis und Sittlichkeit, so ist klar, daß beide nur

im Kampfe mit Hemmungen zu gewinnen sind; weiter aber bewährt sich uns an ihnen auch das Weltgesetz, daß alles zugleich Zweck und Mittel ist; und zwar stehen diese Werte in solchem Wechselverhältnis gerade zu dem Ziel, welches wir jetzt eben der Weltteleologie gesetzt sahen: die Umwandlung der bloßen Vielheit der Seinselemente in wahre Gemeinschaft. Daß dieses Ziel nur durch normgemäßes Erkennen und Wollen der Einzelelemente zu erreichen ist, liegt vor Augen; daß aber auch umgekehrt diesen Werten durch das Entstehen wahrer Gemeinschaft ihre Erhaltung und stetige Höherentwicklung gesichert ist, das ergibt sich ebenso von selber.

Wenn aber hier der Einwurf sich erheben sollte, daß ja, nachdem durch Herstellung der Gemeinschaft das mit dem Erwerb jener Werte verbundene Übel seinen Zweck werde erreicht haben und es deshalb als Bedingung desselben wegfallen, so daß also fortan der jene Werte erzeugende Kampf mit Hemmungen fehlen dürfe, so ist damit nur die Frage aufgerollt, welche vollends die Theodicee zum Abschluß bringt: ob nämlich wirklich jemals das Übel fehlen werde, fehlen dürfe, d. h. ob sein Wegfall die Entwicklung und den Zustand des Universums nicht geradezu schädigen würde. Bei den hier in erster Linie in Betracht kommenden höchsten Werten scheint es ja gerade so zu stehen, daß nur die Erlegung des Preises, nur die Darbringung des Opfers ihren Gewinn mit sich führt.

Ist aber diese Forderung nicht doch zu hart? Handelt es sich bei unsrer Erklärung nicht überhaupt lediglich um das unverschuldete Übel? Und dieses stellt sich dem Menschen doch immer wieder als der härteste Knoten des Problems dar; immer wieder verfällt er der Neigung, das Übel nur als verschuldetes, als Strafe erklärlich zu finden.

Das Übel als Schmerzerleben trifft den Menschen vielfach bei Kollisionen seiner berechtigten Interessen mit anderweitig notwendig werdenden Vorgängen, und solche Kollisionen werden zumeist durch unverschuldete Unkenntnis der Betroffenen von den Bedingungen solcher Vorgänge und der von ihnen drohenden Gefahren veranlaßt. Aber darin lag doch von jeher der Anreiz für die Menschheit, solchen Kollisionen teils durch Erweiterung ihres Naturerkennens vorzubeugen, teils ihre Folgen durch Anspannung der eignen Willensenergie zu überwinden. Erscheint schon biologisch das Übel als

der, wirksamste Hebel zur Höherentwicklung tierischer Intelligenz und Willenskraft, so ist seine Wirkung auf den selbstbewußten und ethisch veranlagten menschlichen Geist unverhältnismäßig größer. Dieser nimmt sogar die zunehmende Eliminierung des Übels in Aussicht; jedenfalls liegt der Trieb dazu als Entwicklungsferment in seinem Wesen und bedingt den gesamten Kulturfortschritt im Sinne der Beherrschung der „Natur“.

Aber der Kampf mit dem unverschuldeten Übel stärkt seine Willenskraft nicht nur in physischer Richtung, sondern auch in dem weit höher gelegenen sittlichen Sinn. Und zwar ist hierfür entscheidend eine im Menschen hervortretende Fähigkeit, welche innerhalb der Tierwelt fehlt, darin bestehend, daß ihm nicht bloß das Selbsterleben eigenen, sondern auch das Miterleben fremden, — unverschuldeten wie verschuldeten — Schmerzes möglich ist. Damit ist innerhalb der Menschenwelt die Verwirklichung des Weltziels, die Umwandlung des bloßen Nebeneinanders der Individuen zur Gemeinschaft derselben aufs weitgehendste vorbereitet. Schon der untermenschlichen Stufe gegenüber führt diese Fähigkeit des Mitempfindens zum „Mitleid“ und damit zur Einschränkung der vom Daseinskampf untrennbaren Härte, vor allem zur Ausschaltung der Grausamkeit gegen Mensch und Tier; dagegen ist der oft bei Bestreibern der Theodicee auftretende Vorwurf von der dem Daseinskampf der Tierwelt anhaftenden „Grausamkeit“ im Sinn eines sittlichen Vorwurfs unangebracht, da dem Tiere, wie gesagt, die Fähigkeit zum Mitleid fehlt; auch dürfte beim Tiere der eigne Schmerz durch das Fehlen des ihn verdoppelnden reproduktiven Bewußtseins, im Vergleich mit dem Menschen, wesentlich vermindert sein; aber wenn uns dies die Tatsache des Daseinskampfes vielleicht erträglicher macht, so besteht doch selbstverständlich auch so für den Menschen die Pflicht weiter, der Tierwelt unnötigen, vollends aber mutwillig erregten Schmerz zu ersparen.

Innerhalb der Menschenwelt aber ist durch die Fähigkeit des Mitempfindens fremden Schmerzes eine sittliche Aufgabe höchsten Ranges gestellt: die Überwindung des aus dem Nebeneinanderleben der Individuen sich erhebenden verschuldeten wie unverschuldeten sozialen Übels. Hier wird die durch das Weltziel gestellte Aufgabe unmittelbar konkret; und wie hier schon das Erkennen des Übels durch Selbsterfahrung und Mitempfinden bedingt war, so ist die menschliche Gesellschaft eben dadurch auch

zu dem Mittel seiner wenigstens provisorischen Bekämpfung geführt: zur Aufrichtung der Rechts- und Staatsordnung. Über diese weist freilich dann das freie Selbstwollen der Menschenliebe weit hinaus, und wird um so mehr durch die fortgehende zweiseitige Erfahrung vom sozialen Übel stets von neuem gefordert.

Eben damit ergibt sich aber auch, daß die sittliche Entwicklung an sich durch das Übel in all seinen Formen so wenig gestört oder aufgehalten wird, daß wir zu der Frage zurückgeführt werden, ob sie ohne das Übel in gleichem Grade und mit gleichem Erfolg ihren Fortgang finden werde. Für den Horizont des irdischen Lebens, auf den unser Blick eingeschränkt ist, wird zweifellos zunächst zu sagen sein, daß die Eliminierung des Übels im physischen wie im sozialen Sinn schon durch das beständige Nachrücken unreifer, entwicklungsbedürftiger Elemente unmöglich gemacht erscheint, daß den gereifteren Persönlichkeiten vielmehr die Reibung mit diesen Daseinsgenossen stets beschieden bleiben wird — bis herab zu den krankheitserregenden, und doch gleichfalls daseinsberechtigten Mikroorganismen.

Aber nun ist eben die Frage, ob der Wegfall alles Übels nicht sogar sittliche Gefahren mit sich führen würde. Sehen wir doch so vielfach, wie schon natürliche oder kulturelle Erleichterung des sinnlichen Daseins die Charakterentwicklung hemmt, oder gar schädigt. Jedenfalls erkennt, wie gesagt, der zu wahrer sittlicher Besinnung gelangte Mensch, daß die Erreichung seiner sittlichen Bestimmung durchaus unabhängig ist von der äußerlich günstigen Gestaltung seines Lebensschicksals, und daß ein großer Unterschied obwaltet zwischen der Betrachtung erfahrenen Leids als Strafe von Sünden und als „Prüfung“. Jene Auffassung des Übels, wie sie psychologisch nahegelegt erscheint, rechnet selbst, und läßt sogar Gott rechnen mit niederen Motiven für die sittliche Entwicklung, kann sogar statt einer so erzielten und damit an sich schon wertlosen „Besserung“ auch nur Witzigung zu größerer Vorsicht im Sündigen bewirken. Prüfung dagegen — für Gottes Wissen selbstverständlich unnötig — ist Auferlegung von Leid als Hemmung, deren Überwindung Stärkung sittlicher Willenskraft herbeiführt, die ihren Lohn in sich selber trägt. Daher in solcher Prüfung unterliegt, wer sich das Übel zum Anlaß sündigen Verhaltens werden läßt und so in seiner sittlichen Entwicklung weit zurückgeworfen wird.

So will uns das ganze Universum wie ein Acker erscheinen, von dem Gott nur eine Ernte erwartet und erzielen will: Seins-elemente, welche je nach ihrer Eigenart und Lage zu freiem Selbst-wollen des von ihnen erkannten Guten herangereift sind. Und stellt ihnen ihr Leben dafür harte Bedingungen, so kann ihr Wert in Gottes Augen dadurch nur steigen. Daher, wo wir vielleicht nur Elend und schweres Ringen sehen, Gott gerade seine reichsten Ernten reifen sieht. Ist doch dieses Gesetz auch schon in anderen Daseinsstufen zu beobachten. Wo entfaltet die Alpenflora ihre schönsten Formen und prächtigsten Farben? Da, wo die Bedingungen des Pflanzenwuchses am schwersten sind.

Uns aber hat Gott in solchem Ringen nicht Waisen gelassen. Erlösungsbedürftig, wie wir sind, hat er uns seine erlösende Selbst-mitteilung nicht vorenthalten. So sprechen wir mit dem (leider nur uns bekannten) Dichter:

Des Lebens Pflug, das ist der Schmerz,
Der zieht die Furchen tief durchs Herz;
Doch rechte Frucht kann nur gedeih'n,
Fällt Gottes Wort als Saat hinein.

Und dieses Gotteswort ist:

7. Die Theodicee des Neuen Testaments. Während das alte Testament wesentlich vom Begriff des Übels als Straf- und Zuchtmittel beherrscht wird (Ps. 77, 9. 74, 1. 37, 10. Hiob 31, 9—30 Elihu; Prov. 3, 11 f.), demgegenüber freilich der Verfasser des Hiobbuches den Begriff der Prüfung aufrecht erhält (vergl. aber auch Prov. 17, 3. Sirach 2, 5), daneben auch die sinnliche Hoffnung durch Hinweis auf zukünftigen irdischen Glückersatz zu erwecken strebt (Ps. 37, 10. 37. Ps. 75, 11). — wird das Neue Testament schon durch seine Auffassung des Todes Christi über die Deutung des Übels als Sündenstrafe hinausgehoben. Denn das Gesetz ist ihm, durch die restlose Ablösung seiner Strafvergeltungs-ansprüche an die Menschheit im Kreuzestod des Messias, als Heils-faktor ausgeschaltet, und so wird wenigstens für die Gläubigen das Leiden, welches sie trotzdem trifft, in eine völlig andere Beleuchtung gerückt. Die Motive der Strafangst und Lohnhoffnung werden, wenn auch (namentlich für die Synoptiker Mt. 19, 28. Luk. 6, 20 ff. 24 ff.) nicht völlig getilgt, so doch durch höhere religiöse Regungen

weit überboten. Vor allem ist für die synkretistische Betrachtung des Wesens der „Welt“ die Unvermeidlichkeit der „Drangsal“ auch für die Erlösten anerkannt (Joh. 16, 35) und bei Paulus schon durch den Begriff aller, notwendig von unten nach oben sich bewegenden Entwicklung begründet (1. Kor. 15, 46). Ihm erscheint im Wesen des „*ψυχισόν*“ oder der *σάρξ* neben der Sünde auch der Tod (die *φθορά*) naturhaft und unvermeidlich gegeben, so daß der Tod nur, wo die Sünde zur absichtlichen „Übertretung“ positiven göttlichen Gebots geworden ist, auch als Strafübel zu betrachten ist (Röm. 6, 20—23). Für den Gläubigen dagegen verliert der Tod, obwohl er auch ihn trifft, diesen Charakter völlig (Röm. 8, 38. 1. Kor. 15, 55—57). Er gilt, samt allen nur irgend erdenklichen Leiden, dem fest in der „Liebe Christi“ Stehenden (Röm. 8, 35) als etwas, das nur den „äußeren Menschen“ angeht (2. Kor. 4, 16), ja, als etwas Bedeutungsloses (Röm. 8, 18. 2. Kor. 4, 17), das die Ausreifung des inneren Menschen nicht hindert, sondern vielmehr fördert, indem es ihn einer künftigen höheren Daseinsweise fähig macht (2. Kor. 4, 11). Daher sind auch die Leiden Christi wie seiner Gemeinde von Gott geradezu zum voraus verordnet worden (Act. 4, 28).

Hiermit wird auch der a. t. Begriff der „Zucht“ seines sinnlichen Angstmotivs entkleidet, und weicht völlig demjenigen der Prüfung (*πειρασμός*, Jak. 1, 2, 3) oder der, durch Überwindung auferlegter Hemmungen erzielten sittlichen Höherentwicklung zu Willensstärke und Tatkraft (Hebr. 12, 5—14). Und eben der Hebräerbrief hat diesen Gesichtspunkt bekanntlich auch in einer für die Christologie höchst bedeutsamen Weise auf Christum selbst angewandt (Hebr. 2, 10). So wird auch dem Leiden Christi, neben seiner heilsmittlerischen auch die einfach sittliche Bedeutung des „Vorbildes“ beigelegt (1. Petr. 2, 21—24), und die mit Christo gewonnene Gemeinschaft soll sich gerade in williger Übernahme unvermeidlicher Leiden bewähren (Röm. 8, 17). Den Höhepunkt solchen Gemeinschaftsgefühls schreibt der Kolosserbrief dem Apostel Paulus zu, mit der Überzeugung, durch sein Leiden für die Gemeinde die Wirkung des Leidens Christi noch ergänzen zu können (Kol. 1, 24; vergl. aber auch 2. Kor. 1, 5 f. 1. Kor. 1, 9—12. Gal. 6, 14).

Was aber dem Christen zu alle dem die Kraft gibt, das ist der für alles entschädigende Gottesbesitz, den die Liebe Christi ihm erworben hat (Röm. 8, 31—39. 5, 1—6). Und er verleiht ihm

auch die Kraft, alle Wechselfälle des Lebens (Phil. 4, 10—12), ja, schwerste Körperleiden zu erdulden (2. Kor. 12, 7—10).

So klingt die „Theodicee“ des Neuen Testaments in dem frohen Bekenntnis aus, daß denen, die Gott lieben, alles zum Besten dient (Röm. 8, 28), so daß sie sich der Drangsal sogar rühmen, erkennend, daß sie Geduld bewirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung (Röm. 5, 3. 4), und daß Leiden nicht den Zweck haben, Sünde zu strafen, sondern in ihrer Überwindung Gottes Wirken offenbar zu machen (Joh. 9, 3).

Allein, wenn so die Theodicee das Übel nicht nur als unvermeidlich, sondern auch als im Dienste der höchsten Ziele menschlichen Geisteslebens als teleologisch erweist, wie kommt es denn, daß es überhaupt zu solchem Dienst berufen war, weshalb jene Ziele so fernliegend erscheinen, daß ihre Erreichung nicht nur durch sündiges menschliches Wollen verzögert, sondern daß überhaupt solches Wollen als Gegenstand schmerzvollen Überwindens in der Welt als Tatsache gegeben ist; zumal jenes Überwinden diese Tatsache niemals wirklich aufhebt und tilgt, sie vielmehr als die schwerwiegendste Verunstaltung der Welt weiter bestehen zu lassen scheint? Das ist die Frage: weshalb in einer gottgeschaffenen und göttlich regierten Welt überhaupt die Sünde?

Und obwohl die Erörterung dieser Frage hier nicht möglich ist, ohne bereits in die Behandlung der anthropologischen Probleme überzugreifen, treten wir doch sogleich in ihre Beantwortung ein, um so die Theodiceefrage in ihrem Gesamtumfange und an einem und demselben Orte, innerhalb der Kosmologie behandeln zu können. Greifen doch überhaupt alle Teile der Dogmatik notwendig ineinander über, weil jedem von ihnen obliegt, das in der „Grundlegung“ ermittelte „christliche Prinzip“ in seinem Beziehungsreichtum zum Ausdruck zu bringen.

§ 55. Die Theodicee betreffs der Sünde, gleichfalls mehr dem wissenschaftlichen als dem religiösen Bewußtsein Bedürfnis, hat, ohne Abschwächung der menschlichen Verschuldung als einer positiven und objektiv bestehenden Tatsache, dennoch den Eintritt derselben als unvermeidliches Entwicklungsstadium des endlichen Geisteslebens anzuerkennen, zugleich aber auch — hier zunächst nur noch im allgemeineren Sinn christlicher Kosmologie überhaupt —

auf die stete Ausgleichung dieser Defekte im Gesamtverlauf der göttlich geleiteten Weltentwicklung, sowie endlich auf ihre positive Verwertung innerhalb derselben hinzuweisen.

1. Das Bedürfnis nach einer Theodicee betreffs der Sünde ist nicht einmal demjenigen religiösen Bewußtsein eigen, welchem die Sünde schon als eine die Welt verunstaltende Abnormität aufgefallen ist, weil sich ihm mit derselben die Gewißheit, sie selbst verschuldet zu haben, unmittelbar verbindet; daher in ihm eine Neigung, Gott für sie verantwortlich zu machen, immer nur durch Störungen hervorgerufen werden kann, durch deren irreligiöse Tendenzen es sich sofort zur Verteidigung seines eigenen Bestandes aufgerufen fühlt. Dabei wird es dann freilich auch zur Auseinandersetzung mit Erwägungen genötigt, welche geeignet sind, religiöse Zweifel zu erregen, wodurch es indes nur über das Stadium seiner eigenen Unmittelbarkeit hinausgeführt wird, ohne die Sicherheit seiner ursprünglichen Position einzubüßen; es gewinnt sie vielmehr in höherer und erweiterter Orientierung zurück.

2. Das Auftreten des Problems. Es ist also das wissenschaftliche Bewußtsein, welches, gereizt durch die Wehrlosigkeit des in seinen ungeprüften Voraussetzungen befangenen religiösen Bewußtseins, ihm die Frage entgegenwirft: warum die Sünde überhaupt? — wenn das Verhältnis Gottes zur Welt als ein so willkürliches gedacht wird, daß er ebenso gut auch eine Welt hätte schaffen können, in der die Sünde fehlte.

Die Antwort, welche die altkirchliche Theologie auf diese Frage gab, erwies sich so ungenügend, daß gerade damit das Theodiceeproblem auch in seiner zweiten schwierigeren Wendung sofort aufgerollt war. Die lutherische Theologie sagte: in der Tat hat auch Gott die Welt ohne die Sünde aus seiner Schöpfungsallmacht hervorgehen lassen; der erste Mensch war ohne Sünde; er erst hat die Vollkommenheit von Gottes Werk durch seinen Abfall zerstört; er resp. sein Verführer, der Teufel — dem er aber freiwillig folgte — hat Gottes Absicht, der Welt an seiner Vollkommenheit Anteil zu gewähren, durchkreuzt und somit Gottes Allmachtswirken mit Erfolg vereitelt. Damit liegt der Widerspruch auch schon offen zutage. Gott war solcher Revolte seiner Geschöpfe gegenüber entweder ohnmächtig, oder wenn er ihr wehren konnte, ohne es zu tun, im Hinblick auf die Folgen grausam — in jedem Falle nicht der Gott, den das

religiöse Bewußtsein voraussetzt, oder überhaupt kein Gott. Wenn er sich in seinem Erlösungswirken dann gleichwohl als Gott bewährt haben soll, so erhellt doch nicht, weshalb er einen Zustand überhaupt eintreten ließ, der solche Erlösung nötig machte, nachdem dadurch unsägliches Elend über die Welt gekommen war, das von vornherein hätte vermieden werden können. Die lutherische Dogmatik hat auf solche Fragen keinerlei Antwort. Sie ist und bleibt ganz befangen im menschlichen Schuldbewußtsein und beschränkt auch die Erlösung auf den rein ideellen Vorgang der Aufhebung eben dieses Schuldbewußtseins im religiösen Subjekt durch dessen Glauben an die Versöhnung. Weshalb die Sünde eintrat, und ob ihr Eintritt in die Welt durch die Erlösung wirklich und objektiv rückgängig gemacht werde — oder weshalb auch dies nicht erzielt wird — das sind Fragen, für deren Beantwortung das ethische Denken dieser alten Dogmatik in keiner Weise gerüstet war.

Noch schlimmer steht es in dieser Beziehung mit der reformierten Orthodoxie. Sie hat zwar eine Antwort auf die Frage: weshalb überhaupt die Sünde? aber ihre Auskunft: Gott wollte sie, um etwas zu strafen oder zu vergeben zu haben zwecks seiner Verherrlichung durch Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit — ist so hart und widerspruchsvoll, und wird durch die Behauptung einer sittlichen Restituierung einiger Erwählten durch schaffende *gratia irresistibilis* so wenig aufgewogen, vielmehr durch weitere Widersprüche so belastet, daß man die auch von ihr geleugnete Güte der menschlichen Natur gerade an ihren eigenen Konfessionsgenossen selbst bewundern muß, weil sie solche Glaubenslehren nicht nur jahrhundertlang ertrugen, sondern sich durch dieselben sogar zu ungewöhnlicher sittlicher Energie erheben ließen, freilich nur so lange, als das Denken über ihr Dogma und seine Voraussetzungen mit Erfolg niedergehalten werden konnte. — Eben diesem Denken aber fällt nunmehr die Aufgabe zu, im Dienst des religiösen Bewußtseins selbst die Theodicee betreffs der Sünde aus dem Wesen der Sünde selbst zu gewinnen, und zwar, im Resultat der Theodicee betreffs des Übels ähnlich, auch hier nämlich durch den Nachweis der zwei Thesen: Unvermeidlichkeit der Sünde und Teleologie der Sünde — aber der Weg zu diesem Resultat wird sich freilich ganz anders gestalten müssen: zunächst allerdings darin ähnlich, daß wie beim Übel ganz abzuweisen ist das Zuflucht-

nehmen zu dualistischen Auskünften, oder etwa zur Herabsetzung des belastenden Umstandes als bloßer Negativität, oder zu seiner Umdeutung im Sinne ästhetisch erwünschter Mannigfaltigkeit des Weltwesens. Doch bestehen zwischen Übel und Sünde so durchgreifende Unterschiede, daß die Diskussion bald statt dieser Ähnlichkeit einen sehr verschiedenen Charakter annehmen muß.

3. Die Unterschiede zwischen Übel und Sünde. Was in dieser Beziehung sofort in die Augen fällt ist erstens, daß das Subjekt sich beim Übel leidend, bei der Sünde aber tätig verhält; zweitens, daß es das Übel sich zumeist durch Unkenntnis der in der Umwelt wie in ihm selbst obwaltenden Bedingungen zuzieht; und diese Unkenntnis, auch wo sie selbstverschuldet ist, dies doch nicht im sittlichen Sinne zu sein braucht — während dagegen die Sünde gerade die Kenntnis desjenigen voraussetzt, womit ihr Wollen kollidiert; nämlich die Kenntnis des Gesetzes; denn gerade des Menschen Selbstbestimmung seines Willens im Widerspruch mit seinem Bewußtsein des Sollens konstituiert das Wesen der Sünde; und wenn jene Unkenntnis beim Übel noch als ein Negatives, ein bloßer Mangel gewertet werden kann, so ist eben dies beim Wollen von etwas positiv Anderem gegenüber der Norm, mithin angesichts aktiver Betätigung des Subjekts als eines realen Seinselements, ausgeschlossen. Daher die Bewertung der Sünde im Sinne bloßer Negativität dem Tatbestande aufs evidenteste widerspricht.

Ist aber die Sünde, obwohl sie durch positives Geschehen (in Gesinnung wie Handlung) ins Dasein tritt, doch als Renitenz gegen die allgemeingültige höchste Norm zugleich das entschieden Nichtseinsollende, so verhält es sich auch drittens in praktischer Hinsicht mit ihr ganz anders als mit dem Übel. Der Gedanke, daß die Welt nie ohne Übel sein werde, erscheint erträglich. Der Gedanke dagegen, daß die Welt nie ohne Sünde sein werde, erscheint nur bei ganz besonderer Begrenzung erträglich, nämlich nur beim Blick auf das Ganze der irdischen Geisteswelt, in welches beständig unreife Elemente von unten her neu eintreten, während in ihren gereiften Elementen die Sünde mehr und mehr verschwinden soll und auch tatsächlich zurücktritt. Auf das Einzelelement angewandt, vollends in direkt persönlicher Wendung, treten beide Gedanken sofort in ihrem Unterschied hervor. Der Gedanke, daß in meinem Leben das Übel sich nicht vermindern werde, ist er-

träglich; der Gedanke, daß sich in meinem Leben die Sünde nicht vermindern werde, ist einfach selber sündig. Kurz, die Sünde erscheint als lediglich zur Überwindung bestimmt, während der Wegfall des Übels höheren Interessen sogar hinderlich sein kann.

4. Analogien zwischen Übel und Sünde. Diesen Unterschieden stehen nun aber gleichwohl andere Seiten gegenüber, wo offenbare Analogien zwischen Übel und Sünde hervortreten. So gewiß die Sünde im sittlichen Sinne nicht sein soll, so ist sie doch im evolutionistischen Sinne unvermeidlich. Ist das Übel die unausbleibliche Begleiterscheinung des wechselwirkenden Zusammenbestehens vieler Individualitäten von verschiedener Eigenart, besonders aber von verschiedener Entwicklungsreife, so ist die Sünde die unausbleibliche Folge der Allmählichkeit, in welcher allein die Reifung des Einzelindividuums oder die Ineinsbildung seines Individualwillens mit seinem Idealbewußtsein sich vollziehen kann. Daher müssen auch hier, wie es im Wesen aller Entwicklung liegt, die unteren Stufen zunächst betreten und erfahren werden, wenn die höheren erreicht werden sollen; und auch in der Summe der Einzelindividuen, der endlichen Geisteswelt überhaupt, muß sich dies wiederholen; denn das Ganze hat seine Quellen und Wurzeln nur in den Einzelnen, die es bilden. So wenig also das Übel als Fehler und Unvollkommenheit des Weltganzen, sondern als notwendiges Entwicklungsmoment, aber auch als notwendige Entwicklungsbedingung der endlichen Vielheit betrachtet werden mußte, so muß auch die Sünde unweigerlich als Symptom und Bedingung der Entwicklung des endlichen Geisteswesens gewürdigt werden.

5. Das spezifische Wesen der Sünde als unvermeidlich. Und dies ist nicht bloß im Hinblick auf eine gewisse Vergleichbarkeit von physischer und sittlicher Entwicklung zu sagen, sondern gerade bezüglich des spezifischen Wesens der Sünde ernst zu nehmen. Der aus dem Wesen der Individualität fließende Trieb zur Selbstbehauptung der eigenen Existenz unterliegt selbstverständlich noch gar nicht der sittlichen Beurteilung, konstituiert also auch noch nicht die Sünde. Erst das Auftreten bewußten eigenen Wollens im Unterschied zu einem schon gewonnenen Bewußtsein eines anders bestimmten Sollens, schafft den Gegenstand, an welchem sich „sittliche“ Entwicklung vollzieht. Und diese beginnt unvermeidlich mit der Neigung, der im Sollen heran tretenden Zumutung nicht zu folgen, ihr vielmehr im Interesse der

individuellen Selbstbehauptung den Gehorsam zu verweigern, weil sie das teilweise, unter Umständen restlose Opfer dieser Selbstbehauptung verlangt. Diese bewußte Gehorsamsverweigerung gegenüber dem erkannten resp. anerkannten sittlichen Gesetz ist also eine in der zuerst obwaltenden Beschaffenheit, Entwicklungsunreife des Willens, begründete Folge; und ihre Begleiterscheinung ist als Ergebnis der Anerkennung des höheren Rechts der Forderung: das Schuldbewußtsein. Diese innere Situation ist die Grundlage des allgemein menschlichen sittlichen Urteilens, sowohl in Form der sittlichen Selbstkritik als auch der Kritik fremden Wollens und Handelns. Und diese so gegebene Beschaffenheit des Willens ist der Gegenstand der evolutionistischen Umwandlung, die sich nach Maßgabe der sittlichen Norm an ihr vollziehen soll. Das Ferment dieser Umwandlung ist die mit der Unvermeidlichkeit der Sünde Hand in Hand gehende Selbstmißbilligung, d. h. die im sittlichen Normbewußtsein wurzelnde Hinderung, die Unvermeidlichkeit des gegebenen sündigen Zustandes auch als das Definitive, bleibend Berechtigte anzuerkennen. Diese im Einzelindividuum sich ausbildende geistige Lage wiederholt sich dann in den großen Zügen der generellen menschlichen Gesamtentwicklung tatsächlich; — bemerkt und beobachtet und für die Weiterentwicklung der Gesamtheit verwertet freilich wiederum nur von den relativ Wenigen, welche fähig sind, jene Züge durch Umblick und Überblick zu erkennen und richtig zu beurteilen.

6. Die Teleologie der Sünde. Damit ist aber auch schon klagestellt, daß das Auftreten der Sünde selbst bereits im Dienste der sittlichen, ihre Aufhebung bezweckenden Entwicklung steht, und zwar zunächst schon innerhalb des Einzelindividuums: es offenbart ihm den Abstand seines Entwicklungsstadiums von der ihm als Maßstab sich aufdrängenden sittlichen Norm. Der Stachel der Selbstkritik, im Schuldbewußtsein wirksam werdend, weckt den Willen zur Reaktion im Sinne der Norm, und schafft so das erste positive Ergebnis der Aufwärtsbewegung. Da alles dies das Aktuellwerden der Sünde zur unentbehrlichen Voraussetzung hat, konnte man in gehobener, allerdings leicht mißverständlicher Rede von einem „Segen der Sünde“ sprechen.

Weniger gefahrvoll ist allerdings diese Betrachtungsweise, wenn die generelle Entwicklung in Betracht kommt; denn hier liegt die Gefahr perverser Beabsichtigung der Sünde unter dem Vor-

wande ihrer um so wirksameren Bekämpfbarkeit, weniger nahe. Reagiert hier gegen solche Gefahr im Gemeinschaftsleben ein gleichfalls zur Gemeinsamkeit durchdringendes öffentliches Schuldbewußtsein als Hebel gemeinsamen Fortschritts, so ist doch auch hier eine geschichtsphilosophische Betrachtungsweise möglich und gerechtfertigt, welche den Perioden sittlichen Niedergangs eine evidente teleologische Bedeutung für generelle Höherentwicklung zuschreibt.

Auch hier endlich ist die Frage: warum solcher Niedergang — warum überhaupt die Sünde, für uns beantwortbar aus dem Wesen endlicher Sittlichkeit, d. h. aber der „Sittlichkeit“ als solcher überhaupt, die nur innerhalb der Endlichkeit, weil nur im Kampfe endlichen Wollens mit Hemmungen und Versuchungen von ihren Trägern erworben werden kann, durch geschenksweise Verleihung von Vorzügen, mögen sie ihr selbst und der Norm noch so sehr gleichen — doch gerade aufgehoben wird, da solche Vorzüge in bedeutungsvollem Unterschied von ihr nur als günstige Ergebnisse biologischer oder organischer Entwicklung beurteilt werden können. War aber das Wesen selbstgewollter und selbst-erworbener Sittlichkeit würdig, von Gott gewollt zu sein, und daran ist wohl kein Zweifel möglich — so muß auch die Sünde oder das Selbstwollen des Nichtseinsollenden als ihre unumgängliche Voraussetzung, nämlich als die zuerst zu durchschreitende Unterstufe der Unreife sittlichen Selbstwollens, d. h. also die Sünde als das zur Überwindung durch das sich entwickelnde sittliche Selbstwollen bestimmte Hemmnis göttlich gewollt sein.

7. Sünde und Weltverlauf. Hiermit ist aber schon gesagt, daß dann der Weltverlauf als Ergebnis von Gottes Allwirksamkeit, durch die so innerhalb seines Zusammenhangs auftretende Sünde unmöglich eine Störung, geschweige denn eine Vereitelung erfahren kann. Gottes Wirken, als das endgültig heilige, setzt sich unfehlbar durch, und es tritt hier das schon bei Erörterung der göttlichen Liebe oder Selbstmitteilung wahrgenommene ausgleichende Gesamtwirken Gottes hervor gegenüber den in und unter den weltlichen individuellen Einzelementen auftretenden Kollisionen. Eine Fülle einfach empirisch zu beobachtender Tatsachen findet durch deren Zurückführung auf ein solches überindividuelles ausgleichendes Geschehen ihre Erklärung, so vor allem schon, daß das böse Wollen und Wirken unreifer Einzelemente stets seine

Begrenzung findet, sowohl durch seine Aufreißung in sich selbst mittelst des Aufeinandertreffens partikulärer Willenskräfte überhaupt, als durch seine Kollision mit dem die einfachsten Welt-elemente einheitlich leitenden Naturgesetz, wie andererseits auch mit dem schon realisierten sittlichen Selbstwillen der geistig gereiften Elemente. Endlich aber muß das Weltgeschehen überhaupt auf die Eventualität von vornherein eingestellt sein, welche um des Entstehens von Sittlichkeit willen notwendig war, und es muß daher auch ihr wirklicher Eintritt als unter die Bedingungen ihres Ablaufs aufgenommen gedacht werden. Daher auch alles zunächst normwidrige Geschehen in diesem Ablauf wiederum seine positive Verwendung findet, in der es wider seinen bösen Willen der Vollziehung endgültig heilvoller göttlicher Allwirksamkeit dienen muß. Schon der Blick auf den kleinen Ausschnitt des Weltgeschehens, den die uns bekannte Menschheitsgeschichte darstellt, bietet der Beispiele genug, welche diese Auffassung zu bestätigen geeignet sind. Doch davon kann erst später des näheren die Rede sein.

Dritter Abschnitt: Theologisch - wissenschaftliche Ausgestaltung der religiösen Aussagen des christlichen Bewußtseins über das Wesen des Menschen.

Vorbemerkung.

Wie schon in unserer „allgemeinen Einleitung“ (I, § 4, 2) bemerkt ist, hat die Dogmatik an diesem Orte nicht etwa eine vollständige Anthropologie, im Sinne der anthropologischen Wissenschaft überhaupt, zu geben. Ihre Aufgabe ist vielmehr auch hier begrenzt durch ihren „religiösen Gesichtspunkt“ (I, § 4, 1; vergl. I, § 57). Dieser, d. h. für sie das religiöse Prinzip des Christentums als der sittlichen Erlösungsreligion (I, § 46 und § 47), veranlaßt aber das christliche Bewußtsein in der Hauptsache nur zu Aussagen darüber, wegen welcher, in seinem Wesen gelegenen Hemmnisse der Mensch solcher Erlösung bedürftig, und inwiefern er, trotz dieser Hemmnisse, einer solchen Erlösung fähig sei.

Die theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung dieser Aussagen verlangt aber allerdings auch eine allgemeinere wissenschaftliche Fundamentierung, und es wird zu fragen sein, wie sich jene religiösen

Aussagen zu dieser verhalten. Jedenfalls hat die Anthropologie der christlichen Dogmatik, wie schon deren Gotteslehre und Kosmologie, an ihrem Teil auch die ontologischen Voraussetzungen sicherzustellen, welche die christliche Seinsanschauung unwillkürlich der christlichen Heilsanschauung zugrunde legt, um beiden zu der ihnen immanenten religiösen Gewißheit auch ihre Selbstbehauptung gegenüber irreligiöser oder außerchristlicher Bestreitung zu ermöglichen. Die Dogmatik hat ihr Vertrauen, dem Christentum auch bezüglich seiner höchsten Interessen diesen Dienst leisten zu können, durch ihre erkenntnistheoretische und religionswissenschaftliche „Grundlegung“ zu rechtfertigen unternommen, nicht um dazu anzuweisen, Religion und Christentum durch wissenschaftliche Erwägungen erst noch zu gewinnen, sondern um ihr Wesen als gegebener Tatsachen wissenschaftlich zu erklären.

Wenn jedoch die „Anthropologie“ der Dogmatik an diesem Orte sich auf die Darlegung der Grundzüge des Menschenwesens zu beschränken hat, welche es als einer Erlösung sowohl bedürftig als auch einer solchen fähig erkennen lassen, so muß sie freilich darauf rechnen, an manchen anderen Orten ihre Ergänzung zu finden: sowohl in den erkenntnistheoretischen und religionswissenschaftlichen Ausführungen der „Grundlegung“, als auch in den hier noch erst zu erwartenden, näheren Darlegungen über Wesen und Vollzug der Erlösung.

Kapitel I. Die Grundzüge des Menschenwesens.

§ 56. Kraft seines religiösen Bewußtseins weiß sich der Christ, sofern er seines Abhängigkeits-Verhältnisses zu Gott inne geworden ist, als endlichen, seiner Lage bewußten Geist, zugleich aber, sofern er seine Abhängigkeit von Gott auf die Vollendung seines geistigen Wesens bezieht, als gottverwandten oder „gottesebnbildlichen“ Geist; denn er ist sich bewußt sein Entwicklungsziel nur durch Gottes innerhalb seines Wesens wirksame Selbstmitteilung erreichen zu können; — zwei Aussagen, über welche zwischen dem christlich-religiösen und dem richtig orientierten wissenschaftlichen Bewußtsein ein Dissensus sich nicht entwickelt.

1. Die christlich-religiösen Aussagen. Aus dem Bestande des christlichen Bewußtseins ergibt sich als selbstver-

ständig und in Übereinstimmung mit aller Religion, daß sich der Mensch, aus seinem A. G. heraus, als ein endliches Wesen kennt, weiter aber auch, in Übereinstimmung mit aller höheren Religion, daß er sich eines Verhältnisses zu Gott fähig weiß als ein geistbegabtes endliches Wesen; denn selbst wenn die Religion nur Illusion wäre, würde diese auch jene Voraussetzung mit involvieren müssen; wie denn ja auch von irreligiöser (materialistischer) Seite wirklich beides miteinander für Illusion erklärt wird, während der Pantheismus mit der Anerkennung einer geistigen Selbstbeziehung des Menschen zum All doch ein Analogon von Religion noch bestehen läßt.

Diese Standpunkte sind indes durch unsere bisherigen Erörterungen ausgeschaltet.

Dem christlichen Bewußtsein aber ist die Wahrheit seines spezifisch gearteten A. G.'s, d. h. seines Erlösungsgefühls, ferner auch dadurch gewiß, daß der Mensch sich selbst als ein Wesen erlebt, welches einer Selbstmitteilung der Gottheit zugänglich sei, wie er sie in seiner Befreiung von den entwürdigendsten Hemmungen erfährt, denen er auf dem Wege seiner Entwicklung begegnet. Er zieht daher aus seinem Erlebnis, daß Gott diese Entwicklung erlösend beeinflußt, die beglückende Folgerung, daß Gott ihn tatsächlich als ein ihm verwandtes Wesen würdige und behandle. Das alles aber wird vom Christen ausgesagt, wenn er sich als „gott-ebenbildliches endliches Geisteswesen“ bezeichnet.

2. Die christlich-religiösen Aussagen und das wissenschaftliche Bewußtsein. Es ist schon oben bemerkt, daß unsere bisherigen Erörterungen uns das Recht geben, als Repräsentanten des richtig orientierten wissenschaftlichen Bewußtseins, weder den Materialismus, noch den Pantheismus anzuerkennen. Jene Erörterungen, und besonders diejenigen unserer Erkenntnistheorie und Metaphysik, führten uns aber auch hinaus über die Anschauungsweise des gewöhnlichen Empirismus, wie sie dem religiösen Bewußtsein und auch der herkömmlichen Theologie zugrunde liegt — jene Anschauungsweise, die durch das Festhalten am Dualismus des zwiefachen Weltanblicks als objektiver Wirklichkeit, oder am Bestehen von zwei verschiedenen Wirklichkeiten gekennzeichnet ist.

Halten wir all dem gegenüber an unserem Standpunkt eines qualitativen Monismus fest, der nur geistige Realität kennt, diese

Realität aber in den zwei Formen des unendlichen göttlichen und des endlichen geistigen Seins gegeben findet, — halten wir an diesem Standpunkt fest, so ist es ja gerade die Anthropologie, in deren (apriorischen, vergl. I, § 16, 5, S. 187 ff.) unmittelbar von uns erlebten Erfahrungsgrundlagen er am festesten verankert ist. Und in ihm sind nun eben auch die beiden christlich-religiösen Grundaussagen über das Wesen des Menschen, sogar in besonderer Reinheit, direkt mitgegeben. Somit kann nach unseren Ergebnissen zwischen dem christlich-religiösen und dem richtig orientierten wissenschaftlichen Bewußtsein bezüglich des Menschenwesens von keinem Dissensus die Rede sein; und diese Sachlage muß die uns obliegende theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der betr. christlich-religiösen Aussagen, vor allem ihre Entlastung von biblisch wie kirchlich überlieferten unvollziehbaren Vorstellungen und naiven Widersprüchen wesentlich vereinfachen und erleichtern.

Die wissenschaftliche Auffassung vom Wesen des Menschen gestaltet sich uns also dahin, daß wir in ihm ein Seinselement anzuerkennen haben, welches über die Entwicklungsstufen der noch unorganisch gebliebenen und der untermenschlich organisierten Seinselemente hinaus, sich zu einem selbstbewußten Geiste entwickelt hat. Ein System jener niederen Elemente hat es als ein ihm dienendes Organ um sich konzentriert, welches es seinen Leib nennt, der ihm als materiell und zeiträumlich bewegt erscheint; es besteht also zwischen ihm und den Elementen seines „Leibes“ kein dualistischer Art, sondern nur ein Gradunterschied auf Grund der allem endlichen Sein gleichmäßig eignenden und daher dem Wesen nach monistischen Beschaffenheit.

3. Die Schrift. Zwischen dieser Auffassung und der alttestamentlichen Anschauung vom Menschenwesen, stellt sich nun, wie zunächst bemerkt sei, insofern eine Übereinstimmung heraus, als auch diese letztere, soweit der Mensch allein für sich in Betracht kommt, eine durchaus monistische ist; freilich, der naiven, an der zeiträumlichen Erscheinung haftenden Anschauung entsprechend, ganz einfach eine materialistisch-monistische. Denn für sie ist, wie aus der vorexilischen Schöpfungsgeschichte erhellt (Gen. 2, 4—25), der Mensch seinem Wesen nach Staub, afár (Gen. 2, 7, vergl. noch Hiob 10, 8, Pred. 11, 7), der belebt ist durch göttlichen Odem, wobei aber dieser nicht sowohl einen zweiten Teil des Menschenwesens ausmacht, welcher sich

innerhalb desselben vom Staub unterschiede, sondern diesen sich so mitteilt, daß er zu belebtem Staub wird, d. h. zu Fleisch (basár) sich wandelt; denn zum Begriff des Fleisches gehört es, daß es zugleich néfesch chaja, ψυχή ζῶσα ist. Die „lebende Seele“ gehört zum Fleisch als dessen integrierendes Element, d. h. zum belebten Staub. Daher denkt das A. T. den Menschen auch als vergänglich und nichtig, im Dasein erhalten nur durch Gottes Odem, solange dessen Wirkung, die Belebung, in ihm bestéht; und noch lange in die nachexilische Zeit hinein fehlt dem A. T. der Unsterblichkeitsgedanke. Es bleibt hebräische anthropologische Anschauung, daß der Leib der Mensch ist, und der Geist (vuach, πνεῦμα) ihm erst von außen her mitgeteilt wird, resp. wieder mitgeteilt werden muß, wenn er den Tod überwinden soll. Daher ist der Unsterblichkeitsglaube gerade in der pharisäischen Dogmatik nur als Glaube an die Möglichkeit solcher Wiederbelebung des menschlichen Leichnams vertreten, also nur als Glaube an die Fleisches-Auferstehung (s. das pharisäisch-orthodoxe 2. Makkabäerbuch 7, 23. 12, 44. 16, 26).

Erweist sich daher diese Anschauungsweise als immer noch die gleiche, aus der auch der zweite (Jahvistische) Bericht über die Schöpfung des Menschen (Gen. 2, 7. 19) hervorgegangen ist, so geht im A. T. daneben doch eine andere Anschauungsweise her, und zwar diejenige, welche der noch tief vom Prophetismus beeinflusste Priesterkodex seiner (der ersten) Darstellung der Schöpfung des Menschen zugrunde legt (Gen. 1, 26 ff.); und diese stellt das Menschenwesen von vornherein als ein höheres, weit über alle andern Geschöpfe sich erhebendes gottverwandtes, „gottebenbildliches“ Wesen vor (vergl. die demütig-stolze Selbsteinschätzung des Menschen im Psalm 8). Aus dieser Auffassung des Menschen stammen im A. T. naturgemäß alle Vorstellungen, welche die Voraussetzung für die Ausgestaltung des a. t. religiösen Bewußtseins bildeten; denn diese war nur möglich, wenn der Mensch sich als vernunftbegabtes und für sein Tun verantwortliches Wesen betrachtete.

Von der einseitig materialistischen Auffassung her war der notwendige Übergang zu dieser Betrachtungsweise immerhin schwieriger, doch zeigt schon der zu ihr gehörige Bericht vom Sündenfall, daß man unwillkürlich auch hier den Menschen höher einschätzte.

Auf diese Fragen ist indes in einem anderen Zusammenhange zurückzukommen.

Im N. T. liegt eine klarbewußte schon theologisch geartete anthropologische Grundansicht nur beim Apostel Paulus vor. Sie ergibt sich aber als eine ziemlich komplizierte Mittelbildung. Einerseits nämlich hält Paulus Elemente der alttestamentlichen Anschauung fest, sofern auch er den engsten Zusammenhang von σάρξ und ψυχή behauptet. Dies geht sowohl aus der Synonymität des von ihm gebrauchten alttestamentlichen Ausdrucks „πάσα σάρξ (kol-basár) mit πᾶσα ψυχή, als daraus hervor, daß er auch die Adjektive σαρκινός und ψυχινός selbst dann noch als synonym verwendete (I. Kor. 2, 14), nachdem sein σάρξ-Begriff schon jene hellenistisch-platonisierende Wendung genommen hatte, die seiner Ansicht vom Menschenwesen einen dualistischen Charakter aufprägt. Aber dieser Charakter erscheint freilich so lange noch ermäßigt, als es sich noch um den Menschen allein handelt, dessen πνεῦμα (I. Kor. 2, 11) nur ein ganz neutrales Wesen ist, das sowohl von der böartigen σάρξ als vom πνεῦμα θεῖον beherrscht und gänzlich okkupiert werden kann. Erst zum göttlichen πνεῦμα steht die σάρξ in dualistischem, wenn auch nicht endgültigem Gegensatz. Auch die noch trichotomisch formulierte Stelle 1. Thess. 5, 23 (mit πνεῦμα, ψυχή, σῶμα) ist nicht platonisch zu verstehen; daran hindert die hier gerade besonders auf alle drei Teile bezogene Erlösungs- resp. Heiligungsbedürftigkeit. Aber auch Paulus kann, obwohl er die Auferstehung der sündhaften σάρξ strikte ablehnt (I. Kor. 15, 50), sich dennoch eine leiblose Unsterblichkeit des menschlichen πνεῦμα nicht denken, setzt vielmehr I. Kor. 15 seine Lehre vom σῶμα πνευματικόν welches den von der σάρξ befreiten Erlösten bei Christi Wiederkunft werde verliehen werden, mit besonderer Beflissenheit auseinander (cf. 2. Kor. 5, 1—4). Nicht jede Materialität steht dem Geistigen feindlich gegenüber, sondern nur die der σάρξ. Der Geist des Menschen aber bedarf, wenn er dieses herabziehenden Organs ledig geworden ist, nach Paulus doch wieder eines anderen reinen, aus himmlischer Materie (δόξα) gebildeten Leibes, eines σῶμα πνευματικόν. An diese physischen Grundzüge des Menschenwesens schließen sich bei Paulus die tiefer greifenden Bestimmungen über den Menschen als geistiges und sittliches Wesen (ἐσω ἄνθρωπος, καρδία, νοῦς συνείδησις) zwanglos an¹⁾, wie sie denn auch den sonstigen n. t. Autoren bekannt und (wie namentlich der Begriff καρδία) geläufig sind. Auf sie zurück zu

¹⁾ Vergl. des Verfassers: „Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre“, Kiel 1872.

kommen, wird sich aber in späteren Zusammenhängen noch hinreichend Gelegenheit bieten.

4. Die kirchliche Theologie schließt sich mehr dem sonst üblichen als dem n.t. Sprachgebrauch an, weicht besonders von den paulinischen Bestimmungen, freilich mehr tatsächlich als klar bewußt, wesentlich ab. Schon die christliche Literatur des 2. Jahrhunderts geht zu einer einfachen dichotomischen Auffassung des Menschenwesens fort, bekundet indes, was das Verhältnis von Leib und Seele betrifft, ebensowohl Abhängigkeit von der griechischen wie von der alttestamentlichen Vorstellungsweise. Am nächsten liegt es diesen schriftstellernden Christen, die menschliche Seele als ein so selbständiges Wesen zu betrachten, daß sie zum Leibe nur das Verhältnis des Bewohners einer Behausung hat, mit der Folgerung: Trennung beider im Tode und einstweiliger leibloser Fortdauer der Seele; so Tertullian „de anima“ und „de resurrectione carnis“, der übrigens in seinen früheren Schriften die Seele unbefangen als „spiritus“ bezeichnet, während er später, mehr nach neutestamentlichem Sprachgebrauch scharf zwischen anima und spiritus unterscheidet, mit letzterem Ausdruck nur den göttlichen Geist bezeichnend¹⁾. Aber andererseits wirkt die hebräische Betrachtungsweise des Fleisches-Leibes als besonderen Gottesgeschöpfes, im Gegensatz zur Paulinischen philonischen und gnostischen Herabsetzung desselben, so sehr nach, daß man sich schon seit der Mitte des 2. Jahrhunderts und dann vollends in der Zeit des Frühkatholizismus die größte Mühe gab, die *σάρξ* zu rehabilitieren und des „Lohnes“ der ungeschmälerten Auferstehung würdig und sicher zu erweisen — so besonders Athenagora und Tertullian („de resurrectione carnis“).

Zwar fehlt dabei das ursprüngliche hebräische Motiv (Identität von Körper und Mensch) schon ganz; um so mehr aber werden die Paulinischen Bestimmungen über den Gegensatz von *σάρξ* und *πνεῦμα θεοῦ*, wie über den Unterschied der Begriffe *σάρξ* und *σῶμα* exegetisch verwischt und umgedeutet (s. o. S. 21).

Was den Ursprung der Seele betrifft, so treten im christlichen Altertum bekanntlich die Hypothesen des Traduzianismus (Tertullian), Präexistentianismus (Origenes) und Kreatianismus ausein-

¹⁾ Dieser Unterschied in seinem Sprachgebrauch kann als sicheres Kriterium für die chronologische Ordnung seiner Schriften und deshalb auch für seine theologische Entwicklung dienen, was bisher nirgends bemerkt worden ist.

ander, letzterer die Oberhand behaltend (Hieronymus und sogar Augustin). In dieser Form ist die Anschauung vom Menschenwesen populär christlich geworden; und auch

5. Die altprotestantische Orthodoxie legt die herkömmliche dichotomische Ansicht vom Menschenwesen all ihren betr. Erörterungen zugrunde. Hollaz und Maresius äußern sich über dasselbe schon gelegentlich ihrer Schöpfungslehre, und finden kein Bedenken dabei, in die Stelle Gen. 2,7 sofort jene Anschauung einzutragen, indem sie aus dem „Lebenshauch“, der „nischmat chajim“ ohne weiteres die anima rationalis in corpore organico (H. de homine, Qu. 1, Qu. 6) resp. die anima rationalis, immaterialis, immortalis, die forma hominis informans, indivisibilis, tota in corpore toto, quae extrinsecus venit et remanet post animal M. de creatione XLIX) entstehen lassen. Dabei verbinden sie sofort die erste Darstellung der Menschenschöpfung (Gen. 1,26ff.) mit der zweiten (H. Qu. 1. 4. 5. M. LII). Wie für diese, so gehört auch für H. (Qu. 7) der Körper durchaus zum Wesen des Menschen, ist aber keineswegs etwa der „Kerker“ der Seele, noch sonst irgendwie ein dualistisches Hindernis für das Verhältnis des Menschen zu Gott (Qu. 8).

Bezüglich der Entstehung resp. Fortpflanzung der Seele entscheidet sich H. für den Traduzianismus (Qu. 9) und verbindet damit sofort die Ablehnung jeder Identifizierung der Menschenseele mit der essentia divina (Qu. 10). Maresius ist in jener Frage schwankend, hält jedoch den Traduzianismus für schriftgemäßer (M. I).

6. Die heutige Theologie kann sich, ohne irgend welche christlich-religiösen Interessen preiszugeben, wie gesagt, der spiritualistischen Philosophie anschließen, ja, sie kann vor allem nur so den Ergebnissen der empirisch-anthropologischen Forschung ruhig zusehen, durch welche eine Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele erwiesen wird, bei der die alte dichotomische von Cartesius wieder zur parallelistischen Form des Dualismus ohne Wechselwirkung verschärfte Ansicht von zwei heterogenen, im Menschenwesen verkoppelten Substanzen, zur völligen Unmöglichkeit wird; doch ist auch über den Ausweg zum Parallelismus überhaupt schon früher von uns des Näheren im ablehnenden Sinne gehandelt worden (vergl. I, § 8, 3, S. 37 ff).

Was aber die Frage nach dem Ursprung von Leib und Seele betrifft, so ergibt sich eine Ansicht darüber immer nur als

Konsequenz aus einer schon anderweitig gewonnenen Gesamtanschauung.

Für uns geht sie dahin, daß es sich bei der organischen Zeugung überhaupt nicht um erste Entstehung der Seinselemente handelt, welche den künftigen Organismus bilden werden, sondern lediglich um ihre entsprechende Anordnung. Dabei erfolgt ihre Konzentrierung um dasjenige unter ihnen als Zentrum, welches sich geeignet erweist, den einheitlichen Sinn des Systems als „Seele“ desselben zu bestimmen; im Menschen als das selbstbewußte Ich, welches als zum Geist entwickelte Individualität aus der untermenschlichen Daseinsstufe in die endliche Geisteswelt eintritt. Daß dieser Vorgang den concursus göttlicher Leitung menschlichen Kausalwirkens einschließe, und daß sich dabei alle drei oben erwähnten Hypothesen als Einseitigkeit ergeben, aber auch alle drei Anteile an der Wahrheit haben, ergibt sich von selbst. Und dabei steht selbstverständlich der Kreatianismus — nur nicht mit besonderer Beziehung auf die Menschenseele, sondern mit Beziehung auf alle Seinselemente überhaupt — letzten Endes im Hintergrunde. Denn es gibt nur eine einzige schöpferische Ursache: Gott, deren Wirkungsweise selbst sich freilich menschlichem Einblick entzieht.

Auch auf die Unsterblichkeitsfrage endlich trifft es zu, daß sie sich nicht aus dem Für oder Wider der metaphysischen, moralischen und religiösen Argumente heraus entscheiden läßt, welche gewöhnlich in der Diskussion über sie ins Feld geführt werden, sondern nur aus dem Zusammenhange einer anderweitig gewonnenen Gesamtanschauung von allem Dasein heraus wird die Entscheidung über sie entnommen werden können. Und unsere Grundanschauung vom Wesen der Dinge überhaupt läßt den Gedanken nicht zu, daß irgend ein Seinselement des Geschenkes von Dasein, Leben und Wirken, welches ihm einmal zuteil geworden ist, je wieder könnte beraubt werden. Denn als integrierender Teil des Universums hat es eine ebenso sichere Daseinsposition wie dieses selbst, und sein Wegfall würde die Identität des Ganzen nicht nur in Frage stellen, sondern einfach aufheben. Eine notwendig werdende Gesamtverschiebung der ganzen Organisation des Kosmos müßte eintreten, wenn in der Reihe seiner Konstituenten jemals wirklich eine Lücke einträte. Die Unsterblichkeit ist daher überhaupt kein bloß anthropologisches, sondern ein pankosmisches Problem, und kann nur in diesem Umfange und nur bejahend be-

antwortet werden. Damit ergibt sich, daß, was wir den „Tod“ nennen, nur der Erscheinungswelt angehört, und nur die organischen, als zeiträumlich bewegte Körper erscheinenden Systeme, nicht aber ihre Komponenten, die Seinselemente selbst betrifft. Was sie trifft, muß allerdings als eine in ihr Dasein eminent eingreifende Änderung ihrer Lage von ihnen erlebt werden, und die Möglichkeit, sich in ihrer derzeitigen Lage eine Vorstellung von der Art dieser Änderung derselben zu machen, ist auch den zu menschlichem Selbstbewußtsein gelangten unter ihnen absolut versagt. Nur daß mit ihrem Dasein auch ihre weitere Entwicklung ihnen bleibend beschieden sei, darf für sie alle festgehalten werden.

7. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Wenn nun der Christ, wenn auch aus ganz spezifischen, aus seiner religiösen Erfahrung entspringenden Motiven, sich auch als ein „gottebenbildliches“ geistiges Wesen betrachtet und bezeichnet, so fügt sich diese Aussage der dargelegten Grundanschauung jedenfalls leichter ein, als von den biblischen, kirchlichen oder populärchristlichen Voraussetzungen aus: denn in diesen wirkt das in ihnen enthaltene materielle Element stets störend ein; eine Ausnahme macht davon höchstens diejenige alttestamentliche Aussage über Schöpfung und Wesen des Menschen, aus deren Zusammenhang gerade der Ausdruck „Gottebenbildlichkeit“ her stammt (Gen. 1,26). Darüber später Näheres.

Dagegen zeigt dieser Ausdruck (indem „Bild“ näher als bloße „Ähnlichkeit“ bestimmt wird) eine Begrenzung der Einschätzung des Menschenwesens, durch welche eine Identität von menschlichem und göttlichem Geisteswesen ausgeschlossen erscheint, sowohl die von platonischer, wie die von stoischer oder sonstiger pantheistischer Seite behauptete. Der Unterschied von unendlichem und endlichem Geist wird vielmehr aufrechterhalten, und dem kann auch das richtig orientierte wissenschaftliche Bewußtsein nicht widerstreiten.

Gleichwohl tritt im Menschen das in seinem Organismus als Zentrum fungierende Seinselement, durch sein Emporgelangen aus der Stufe der bloßen Bewußtheit auf die Stufe des Selbstbewußtseins in den Umfang des Genus „Geist“ hinein, das auch die Gottheit umfaßt, und schon damit ist eine Verwandtschaft mit dieser gesetzt, welche die Grundlage für eine

weitere Angleichung werden kann. Denn das Selbstbewußtsein kann und soll zur Selbstbestimmung führen.

Im Selbstbewußtsein beurkundet sich zunächst ontologisch die unräumliche Einheitlichkeit unseres Geistwesens. Die Möglichkeit dieses Sich-auf-sich-Beziehens hat die (raumbildlich) punktuell zu nennende Einfachheit des betreffenden Wesens zur Voraussetzung; bei einem raumerfüllenden Außereinandersein von Teilen wäre jenes nicht möglich.

Und weder die Mehrheit klar unterscheidbarer Betätigungsweisen unseres Geisteslebens noch die unleugbare Vielheit der in unserem Organismus zusammenwirkenden relativ selbständigen Faktoren kann als Gegeninstanz gegen diese Einfachheit geltend gemacht werden. Denn die erstere beruht auf der Mehrheit der Relationen, in denen unser Geisteswesen als eines unter vielen zu sich und letzteren steht (s. S. 162); und die Vielheitlichkeit der unseren Organismus bildenden Seinselemente macht sich in seinem lebendigen Bestehen selbstverständlich geltend. Beides freilich kommt für uns als Bedingung für das Erwachen und die Entwicklung unseres Selbstbewußtseins zur Geltung, in denen das Ich es erst lernt, sein Selbst sowohl von seinem eigenen Organismus als von anderen Organismen und Dingen zu unterscheiden. Es muß zur Vollziehung seines, in seinem Wesen freilich der Möglichkeit nach schon angelegten Selbstbewußtseins durch die Kollision mit anderen Seinselementen sollicitiert werden, was in Gott, für welchen es fremdes Sein, an dem er eine Schranke fände, nicht geben kann; wegfällt. Ihm kann das dem „Geist“ eigene Selbstbewußtsein nur kraft der ewigen Aktualität seines Wesens ursprünglich innewohnen. (II, § 23.) Darin tritt der untülbare Unterschied zwischen unendlichem und endlichem Geist hervor.

Gleichwohl ist eine Vertiefung des endlichen Selbstbewußtseins möglich, welche ihm sein Wesen als ein solches enthüllt, das zu ähnlicher, vom äußeren Anreiz unabhängiger Energie (Autonomie) gelangen kann. Das wissenschaftliche Bewußtsein sieht in dieser Tatsache ein Problem, das zunächst auf den Weg erkenntnistheoretischer und metaphysischer Selbstbesinnung führt, die ihren Höhepunkt im Verhältnis des Ich zu dem ihm immanenten Normbewußtsein findet (vergl. I, § 20. 21. 22). Das christlich-religiöse Bewußtsein aber faßt dieselbe Tatsache sofort von diesem Höhepunkt aus, d. h. von der „praktischen“, der religiös-sittlichen

Seite her ins Auge (I, § 23), und sagt: „unsere Bestimmung ist, frei zu werden von der Sünde“. Die Theologie endlich begreift es als ihre Aufgabe, diese Fassung mit der wissenschaftlichen in den inneren Zusammenhang zu bringen, der in der Einheitlichkeit menschlichen Wesens und Bewußtseins begründet ist, oder das sittlich-religiöse Trachten des Christen als die Aktualisierung einer Veranlagung seines Ichs zu begreifen, welche dessen Erlösungsfähigkeit erkennen läßt; und dies kann hier, nach allem, was früher von uns erwogen ist, kurz geschehen.

Ist also das Sichselbsterfassen des Ich durch seinen Gegensatz zum Nichtich bedingt, so erhellt, wie darin auch in sittlicher Hinsicht die Wurzel der Selbstsucht liegt. Nun wird zwar nicht mit der mittelalterlichen Mystik zu fordern sein, daß wir, um die Selbstsucht zu besiegen, auch auf das eigene Sein, mit dem dasselbe bekundenden Selbstbewußtsein Verzicht zu leisten suchen; nicht bloß von der Sünde, sondern auch von der Endlichkeit frei zu werden und in Gott aufzugehen trachten; denn das ist ein in sich widersprechendes Verlangen. Daher wird unser Gegensatz zu anderem Sein zwar nicht so zu gestalten sein, daß er aufhört, unser Selbstbewußtsein zu wecken und zu erhalten, wohl aber sollen wir dahin gelangen, diesen Gegensatz so zu gestalten, daß er aufhört, die Wurzel der Selbstsucht zu sein. Die Entdeckung meines Ichs durch seine Unterscheidung von dem was ich nicht bin, oder was nicht mein Ich ist, soll nicht mehr gleichbedeutend sein mit dem Bestreben, dieses Nichtich meinem Ich aufzuopfern; sondern umgekehrt: die Fähigkeit soll ich erwerben, mein Ich als ein selbständig in sich beruhendes geistiges Sein zu erleben, das nicht erst durch den Gegensatz zu andern überhaupt zur Existenz gelangt, daher auch nicht nötig hat, sich durch verschärfende Geltendmachung solchen Gegensatzes in der Existenz zu behaupten, das vielmehr, seines Selbstseins sicher, sich auch von innen heraus dazu bestimmen kann, seine Eigenexistenz so zur Geltung zu bringen, daß es sich in den Dienst am anderen Sein stellt und dieses so beeinflusst, daß die Spuren und Ergebnisse dieser Einwirkung in seiner Förderung und Höherbildung hervortreten. Die Grundforderung der Ethik Jesu (Mc. 9, 35; Matth. 20, 26—28; Matth. 23, 9) und dementsprechend auch Luthers reformatorische Grundschrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ — sie beweisen, daß wir hier den Kern des christlichen religiös-sittlichen Bewußt-

seins berühren; und über sein Zusammentreffen mit der überhaupt im menschlichen Bewußtsein gelegenen sittlichen Forderung kann ebensowenig ein Zweifel herrschen. In ihrem „Soll“ differieren christliches und allgemein-menschliches Bewußtsein nicht. Und wenn das letztere sagt, daß in der unmittelbar gegebenen Individualität des Menschen auch seine Bestimmung zur „Persönlichkeit“ im Sinne eines, innerhalb der endlichen Vielheit normgemäß wollenden und handelnden Subjekts angelegt ist, so trifft es mit der Aussage des christlichen Bewußtseins, daß der Mensch als „gottebenbildliches“ Wesen geschaffen sei, sachlich durchaus zusammen.

Denn alle wahre „Größe“ beruht auf der Erhebung des Menschen aus dem ihm zunächst liegenden egoistischen Individualismus zur Hingabe an den Dienst des Ganzen. Und diese Größe, im kleinsten wie im höchsten und umfassendsten Wirkungskreise qualitativ identisch, sie eben ist die wahre „Gottebenbildlichkeit“ des menschlichen Geistes. Sie ist seine Anlage und sein Ziel. Dieses könnte ihm nicht gesetzt sein ohne jene, welche besteht in der Fähigkeit des selbstbewußten endlichen Geistes, seine ihm offenbar gewordene Abhängigkeit von Gott im reinsten und höchsten Sinn dieses Verhältnisses zu bewahren, — nicht durch Verharren in quietistischer oder fatalistischer Passivität, sondern dadurch, daß er kraft der energischsten Aktivität, die dem endlichen Wesen möglich ist, aus der Enge seines in sich abgeschlossenen Einzelseins sich erhebt, und seine Bestimmung zum dienenden Organ Gottes erfaßt und zu verwirklichen trachtet, erkennend, daß Gott durch seine großen, einheitlich durch uns alle hindurchgehenden Ordnungen uns zeigt, daß wir, wie alles Endliche, in seinem Dienste solidarisch verbunden sind, mithin nicht für uns, sondern für Gott und für einander da sind, weil Alle desselben Ursprungs und Alle derselben Pflicht unterworfen. Und dieser können wir alle nur dann genügen, wenn wir uns dem Wirken Gottes in uns hingeben.

Was bekundet sich aber darin, wenn nicht unsere Gottverwandtschaft? Denn Gott, wie in unserem Geiste so durch ihn wirksam, gibt selbst uns die beglückende Gewißheit, daß unser Wesen, trotz seiner Endlichkeit, die uns bleibend von ihm unterscheidet, doch dem seinigen ähnlich. — „gottebenbildlich“ ist.

Kapitel II. Die kirchliche Lehre vom status integritatis und seinem Verlust.

§ 57. Die kirchlich-dogmatische Ausprägung der christlich-religiösen Aussagen über Wesen und Entwicklung des Menschen, in den Lehren von vollkommenem Urstand, Fall und göttlicher Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts, hat ihr religiöses Recht in der darin ausgedrückten hohen Würdigung der menschlichen Natur und ernsten Würdigung menschlicher Schuld, führt aber durch mythologisch-prähistorische Voraussetzungen und weiterhin durch Übertragung der Eigentümlichkeiten individuell-menschlicher Entwicklung auf die Menschheit als ein einheitliches geistiges Ganzes zu völlig unvollziehbaren Vorstellungen.

1. Unsere theologische Methode. Nachdem wir in unserer „Grundlegung“ gemäß I, § 1 „das Wesen des Christentums religions-wissenschaftlich ermittelt und als normatives Ergebnis der gesamten Religionsgeschichte erwiesen“ hatten, konnten wir in der „Ausführung der Dogmatik“ die im christlichen Bewußtseinsinhalt gelegenen Probleme sowohl vom allgemein-wissenschaftlichen, als auch vom religiösen Gesichtspunkt des christlichen Prinzips aus erwägen, ohne fürchten zu müssen, durch letzteres dem Charakter der Dogmatik als wirklicher Wissenschaft irgend etwas zu vergeben.

So haben wir auch die Frage nach dem Wesen des Menschen sofort von beiden Gesichtspunkten aus behandeln können, und dabei insbesondere die christliche Aussage von der „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschenwesens sowohl durch dessen metaphysische Grundzüge überhaupt, als auch durch die besondere Erfahrung des Christen von seiner auf selbsterlebter Offenbarung beruhenden religiös-sittlichen Entwicklung bestätigt gefunden; und für beides diente uns die in sich einheitliche Selbstanschauung des christlichen Subjekts als Quelle.

2. Die orthodoxe Dogmatik war nicht in solch günstiger Lage. Bei ihrer schroffen Scheidung von „cognitio naturalis“ und „cognitio revelata“, zu welcher sie sich in ihrer Abhängigkeit vom Begriffe der einst erfolgten „Lehroffenbarung“ genötigt glaubte, suchte sie eine Anschauung vom Menschenwesen dadurch zu gewinnen, daß sie aus ihrer Auffassung der christlichen Gesamt-

erfahrung zunächst ein metaphysisch identisch bleibendes Subjekt zu abstrahieren sich bemühte, welches als die *anima rationalis et moralis* etc., oder als ein mit Vernunft und Willen begabtes Wesen eine Reihe von Lebenslagen durchlaufen habe resp. durchlaufen müsse, die von außen her ihm auferlegt — jedenfalls nur zum geringsten Teil aus seiner Eigenentwicklung sich ergebend — von ihm als „Zustände“, „status“, erlebt werden, in denen es Notwendigwerden und Vollzug seiner Erlösung erfährt (s. Hollaz: *de homine* Qu. 12). Dies die Art, wie diese Dogmatik eine Reihe von Vorstellungen zu verarbeiten sich bemüht, an welche sie sich durch die Bekenntnisschriften ihrer resp. Konfession gebunden erachtet, die sich jedoch trotz ihres anzuerkennenden religiösen Wertes der wissenschaftlichen Erwägung als unvollziehbar erweisen.

§ 58. In nur sehr teilweisem Einklang mit der heiligen Schrift, verwandelt die kirchliche Lehre vom vollkommenen Urstand die christlich-religiöse Aussage von der gott-ebenbildlichen aber entwicklungsbedürftigen Anlage des Menschen in die Vorstellung von einer den ersten Menschen in voller Aktualität anerschaffenen gottähnlichen Vollkommenheit, indem sie außer Stande ist den Begriff der Potentialität anders als durch die sinnliche Anschauung von dem teilweisen Verlust einer zeitlich vorausgegangenen Aktualität auszudrücken.

1. Die Schrift. Die kirchliche Lehre vom Urstand gründet sich insofern auf die Schrift, als sie den Schöpfungsbericht mit der Lehre von der Abstammung der Menschheit von einem Paare voraussetzt, das sofort in voller somatischer Reife ins Dasein getreten sei. Als „Lehre“ ist das in der biblischen Literatur erst spät bekannt und anerkannt worden: erst in einigen Apokryphen und im N. T. (Matth. 19, 4; 1. Kor. 11, 8, 9; Röm. 5, 12; 1. Tim. 2, 13) finden sich Anspielungen darauf, und nur in der letztangeführten Stelle daneben ein näheres Eingehen auf die Erzählung vom Sündenfall.

Unter die Voraussetzungen für diesen hat aber die kirchliche Auslegung aufgenommen und zu besonderer Bedeutung erhoben den hebräischen Doppelausdruck für die Gottebenbildlichkeit des Menschen, aus dem ersten (späteren) Schöpfungsbericht von Gen.

1, 26 (bezélem ki-demuth elehim) namentlich aber dessen Wiedergabe in LXX „κατ' εἰκόνα καὶ κατ' ὁμοίωσιν θεοῦ“, „nach unserem (der elohim) Bild, nach unserer Ähnlichkeit“; an sich nichts anderes als ein hebräischer parallelismus membrorum zur Betonung der Wichtigkeit der Sache. Worin aber soll diese Ebenbildlichkeit bestehen? In der gleich darauf genannten Herrschaft über die Erde jedenfalls nicht; denn diese wird erst als deren Folge durch besonderen Segen übertragen (1, 26. 28). Daher ist allerdings ein Vorzug des Menschen vor den Tieren schon darin mitbefeßt. Und dieser Vorzug (5, 2) wird vererbt (5, 1—3; Seth. mit „demuth“ V. 1 und 3) und kommt fortan mit der Herrschaft dem Menschen überhaupt zu (9, 6 mit zélem). Nach P. ist daher die 1, 26 erwähnte Gottebenbildlichkeit nicht auf den Urzustand beschränkt, war also keinesfalls eine sittliche Vollkommenheit, die ja unvererbt geblieben wäre. Da ferner Gott für P. unsichtbare Geistigkeit zukommt, so ist von körperlicher Ähnlichkeit ganz abzusehen. Daher ist wohl mit der Gottebenbildlichkeit vom Verfasser lediglich auf die geistige Begabung des Menschen gezielt, die ihn über die Tiere erhebt, und geeignet macht sie zu beherrschen. Beim Jahwisten (Gen. 3) liegen vollends ganz andere Vorstellungen zugrunde; gerade vor dem Fall hat nach ihm der Mensch weder Erkenntnis, noch Unsterblichkeit gehabt; diese letztere zu erlangen scheint ihm zwar nicht verwehrt, denn vom Baum des Lebens zu essen wird ihm nicht verboten; die Erkenntnis von gut und böse aber wird ihm in der Tat verwehrt; und als er sie durch den Fall erlangt, und so Gott ähnlich geworden ist, wird er freilich verhindert, dazu auch noch die Unsterblichkeit zu erlangen. Die Vorstellung, daß der Fall dem Menschen einen geradezu Gottes Eifersucht erregenden Vorzug bringt, ist hier sehr charakteristisch; die Gnostiker haben ihn sich nicht entgehen lassen.

Der Gehalt des Ebenbildbegriffs von P. erscheint denn auch Sir. 17, 35; Sap. 9, 2 ausgeprägter — als Vernunft und freier Wille — wieder. Außerdem sieht Sap. 1, 13; 2, 23 das Bild Gottes in der Unsterblichkeit, die dem Menschen sofort zugedacht gewesen; jetzt freilich und zwar nur für die Gerechten erst nach dem leiblichen Tode zu erwarten sei (3, 1—9).

Im N. T. kommen die Ausdrücke der LXX zur Geltung: 1. Kor. 11, 7 (εἰκών) Jac. 3, 9 (ὁμοίωσις), als Bezeichnungen der Gottebenbildlichkeit des Menschen überhaupt. Die sittliche gött-

liche Vollkommenheit dagegen erscheint Matth. 5, 48 als das höchste Ziel menschlichen Trachtens.

Vor allem aber ist hervorzuheben, daß Paulus einen Zustand geistiger und sittlicher Vollkommenheit des Menschen vor dem Fall gar nicht kennt — obwohl das seit Alters bis heute unermüdlich, trotz 1. Kor. 15, 45, in Röm. 5, 12 hineininterpretiert wird. Er kennt nur eine Beschaffenheit des ersten Menschen, kraft deren dieser — als ἄνθρωπος χοϊκός mit der bloßen ψυχή ζῶσα — gar nicht umhin konnte, dem Gebot Gottes gegenüber seine sittliche Unfähigkeit (ἁμαρτία) in der παράβασις zu beurkunden, und so den Tod auf Grund der Zurechnung der dem (positiven) Gebot gegenüber begangenen Übertretung — also als Strafe — zwar über sich, über seine Nachkommenschaft aber nur als Unglück heraufzubeschwören —; denn die Nachkommen sündigten bis zu Moses ohne Gesetz, und daher auch ohne Zurechnung (so ausdrücklich: μὴ ὄντος νόμου ἁμαρτία οὐκ ἔλλογεῖται 5, 13). Dementsprechend sieht Paulus auch 1. Kor. 15, 46 den geschichtlichen Entwicklungsgang vom Niederen (ψυχικόν) zum Höheren (πνευματικόν) fortschreiten, ersteres eingeführt vom ἄνθρωπος χοϊκός, letzteres vom ἄνθρωπος ἐπουράνιος (Christus). Aus Röm. 7 aber ist nichts zu schließen, als daß Paulus die Lage des heutigen ἄνθρωπος σαρκικός im wesentlichen als die gleiche ansieht, wie die, in welcher nach ihm Adam war; denn οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι οἱ χοϊκοί (1. Kor 15, 48), nur daß das Gesetz bereits eine weitergehende fermentierende, ja scheidende Wirkung im Menschen ausgeübt hat. Mithin liegt bei Paulus nicht die Lehre von einem status integritatis, sondern vielmehr das gerade Gegenteil vor.

Ziehen wir die Summe aus diesem Tatbestande, so „lehrt“ die Schrift einfach, daß der Mensch im Unterschied von den Tieren dasjenige Geschöpf Gottes war, das durch seine Geistigkeit Gott ähnlich war; von einer geistigen, vollends sittlichen Vollkommenheit, die hätte verloren gehen können, lehrt sie dagegen nichts; was verloren ging, war höchstens die Möglichkeit der Unsterblichkeit (Gen. 3; Sap. 2, 23 f.). Ja, in der Erzählung vom Sündenfall ist mit dem Fall sogar eine höhere Stufe der Erkenntnis erworben. Der Anfangszustand schloß aber die Fleischlichkeit, d. h. sinnliche Schwäche ein; ja bei Paulus nimmt die Vorstellung die Wendung, daß gerade die Herrschaft der σὰρξ als eines bösen Prinzips der naturgemäße Anfangszustand war, auf den

dann nur der weiterführende neue Anfang in Christus, nicht aber die Wiederherstellung eines verlorenen höheren Zustandes folgen konnte.

2. Die Kirchenlehre. Schon dies deutet an, daß die Kirchenlehre gar nicht unmittelbar aus der Schrift abgeleitet, sondern vielmehr in sie hineingelesen ist. Sie beruht vielmehr auf Nebentraditionen, wie wir sie z.B. schon in Philo's Schriften finden. Hier ist zwar die Doppelheit der Schöpfungsgeschichte, die dem Philo nicht (wie bis vor kurzem allen christlichen Theologen) entging, auf die Schöpfung einerseits des Idealmenschen, andererseits auf die des irdischen Menschen bezogen (de opif. mundi, § 46). Doch wird von ihm auch der letztere als so vollkommen erschaffen angesehen, — von der feinsten Materie war er gebildet (de op. m. § 47), weise war er durch Gottes Gnade (§ 52) — daß es des Aufflammens der bösen Lust (ἡδονῇ) bedurfte, um seine edle Natur so zu zerrütten (§ 53), daß er fortan sündigen mußte. Erschaffen aber war er nach dem Bilde des Logos (§ 48), der überhaupt das Musterbild für die ganze Welschöpfung abgab. Dies Philo's platonisch-dualistische Umdeutung der Genesis-Erzählung. Die weitere Ausgestaltung der Vorstellung in der Patristik heftete sich dann an den Doppelausdruck εἰκών und ὁμοίωσις — imago und similitudo, zuerst auf Körper und Geist bezogen, bei den Alexandrinern aber auf Anlage und Vollendung, welch letztere durch den Fall abgeschnitten sei, während die erstere sich erhalten habe; von jener sei nur die Sehnsucht nach ihr geblieben. Die Anlage aber sei erhalten in der Vernunft, der Freiheit und dem Herrschaftsberuf des Menschen. So die Griechen bis Joh. Damascenus. Auch Augustin unterschied im status integritatis mit seinen posse non und non posse peccare et mori noch Potenzialität und Aktualität, traf aber schon schärfere Bestimmungen, Besitz und Verlust betreffend; aber selbst er hielt trotz des letzteren daran fest, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen sich in seinem geistigen Wesen erhalten habe. Die katholische — scholastische — Theologie verstand unter „imago“ diese Natur des Menschen, unter „similitudo“ aber das dem Adam verliehene donum superadditum; nur letzteres sei beim Fall verloren.

Die protestantische Lehrbildung verwarf von vornherein diese Unterscheidung und faßte die beiden Ausdrücke einfach als Synonyma, und den status integritatis als einheitlich. Luther deutete

bereits in seinem Genesis-Kommentar das später so bedeutsam gewordene religiöse Motiv zu dieser Stellungnahme an¹⁾. Die körperliche, geistige und sittliche Vollkommenheit mußte gerade die eigentliche Natur des erstgeschaffenen Menschen gewesen sein, wenn ihr Verlust die tiefe Erlösungsbedürftigkeit des Menschen begründen sollte. So daher die protestantischen Symbole. Doch erwies sich, besonders den Lutheranern, eine feinere Unterscheidung als notwendig, welche denn auch in der Konkordienformel (de pecc. orig. 54—61) fixiert wurde. Denn so sehr auch gegenüber der katholischen Lehre vom bloßen *donum superadditum* betont wurde, daß die *justitia originalis* vielmehr „*concreata et naturalis*“ gewesen sei, so wurde doch, um die Lehre des Flacius Illyrikus von dem völligen Verlust der menschlichen Erlösungsfähigkeit abzuwehren, hinzugefügt, daß diese *justitia* nur als *accidentalis*, und daher als verlierbar, weil von der menschlichen Natur selbst als der identisch bleibenden *substantia* trennbar zu betrachten sei. Mit diesem widerspruchsvollen Kompromiß behaftet, ging die Vorstellung dann über an

3. Die altprotestantische Orthodoxie. Hollaz versieht den Abschnitt, wo er über den *status integritatis* zu handeln gedenkt (Pars II, Cap. 1. De *subjecto theologiae*.) ohne weiteres mit der Überschrift „De *imagine Dei*“, und deutet damit sofort an, daß er die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf die Vollkommenheit des ersten Menschen vor dem Fall beschränkt. Zu dieser Vollkommenheit gehörten dessen *sapientia*, *justitia*, *majestas*, *puritas*, *appetitus sensitivi*, *concentus affectuum cum dictamine intellectus et regimine voluntatis*, *corporis immunitas a passionibus*, *immortalitas*; alle diese Eigenschaften als zwar *concreatae*, aber nur *accidentales perfectiones secundum humanam capacitatem*. (Qu. 3. 14. 15. 19.) Dazu das *dominium* über die sonstige Kreatur (Qu. 6). Der Ausdruck *similitudo* erkläre nur den Ausdruck *imago* näher, als *simillima conformitas* (Qu. 5). Beide Ausdrücke beziehen sich also nicht auf die Substanz der Seele, *intellectus* und *voluntas*, sondern nur auf die von dieser trennbaren (*accidentales*) *proprietaes* der Vollkommenheit Adams vor dem Fall. Daher sind Verstand und Wille dem Menschen nicht verloren gegangen, hätte aber in ihnen, als der Substanz der Seele, die *imago Dei* gelegen, so

¹⁾ *Annon frustra est mittere redemptorem Christum, quum justitia originalis tanquam res aliena a natura nostra sublata est et integra naturalia manent.*

wäre der Fall unmöglich gewesen (Qu. 7), oder aber, da er doch eintrat, hätte er, wie Flacius wollte, das Menschenwesen selbst vernichtet (hiergegen die Ausführungen zu Qu. 7).

Mit diesen Bestimmungen aber steht H. (Qu. 20) vor der Frage, ob sie nicht einfach Rückkehr zur scholastisch-katholischen Lehre vom *donum superadditum* seien. Seine ablehnende Antwort bringt jedoch den Widerspruch seiner eigenen Lehre mehr zu Tage, als daß sie ihn überwindet. Die *imago Dei*, heißt es, gehört zwar nicht zur Natur des Menschen, aber, obwohl nicht ein *proprium inseparabile* von ihr, beim ersten Menschen, doch als *concreata* und ihm *penitissime infixa*, mit zu seiner ursprünglichen Natur, und ist deshalb (Qu. 21) der erste Mensch auch nicht geschaffen in *statu purorum naturalium*, so war doch die ihm darüber hinaus einwohnende *gratia divina* für ihn keine *supernaturalis*, sondern eine *naturalis*, aber dennoch waren seine Vollkommenheiten *dona alia data supra naturam posita* (Qu. 22); und als solche konnten sie durch den Fall verloren werden, sie sind denn auch sowohl zur Strafe (*meritorie*) als (*naturaliter*) durch das Gift der Sünde verloren worden, wonach Gott „beschloß“ (also *infra lapsum*) Adam und seine Nachkommen in dieser *privatio imaginis divinae* relinquere, in der er ohne Eintritt der Heilung (*medela*) umgekommen wäre. Durch die *renovatio* ist ihm als „neuem Menschen“ die Gottebenbildlichkeit wiedergegeben (Col. 3, 10; Eph. 4, 24). Also kurz: Der *anima rationalis et moralis* ist die Gottebenbildlichkeit nicht eigen, nur die *perfectiones accidentales* des *status integritatis* gaben dem ersten Menschenpaare diesen Vorzug. Wohl aber blieb jener *anima* die Möglichkeit, denselben wieder zu erlangen. So der Lutheraner.

Demgegenüber behauptet der Reformierte Maresius (de *creatione* LII): die *imago* (identisch mit *similitudo* LI) sei gerade der *anima rationalis et immortalis* eigen und sei in dieser nach Gen. 9, 2; Jac. 3, 9 auch nach dem Fall erhalten geblieben. Aber zweitens gehörten zu ihr auch die *dotes perfectionis divinae* (LIII aufgezählt), welche der neue Mensch (Col. 3, 10; Eph. 4, 24) auch wieder erlangt. Und dazu gehört auch die Herrschaft über die Tiere (LVI), wie die potentielle Unsterblichkeit (LVII, LVIII). Keineswegs sind sie daher ein bloßes *donum superadditum* (kath.), sondern gehören gerade zur ursprünglichen eigentlichen Natur des Menschen (LIII). Die Katholiken trennen sie nur so von dieser, um die der

menschlichen Natur eigene concupiscentia als unsündlich darstellen zu können. Allein dies gelingt deshalb doch nicht, weil die menschliche Natur rein als solche nie existiert. Denn entweder ist sie innocens wie im stat. integr., oder verderbt, wie im status corruptionis (LIV). Hier kommt also mit voller Deutlichkeit zutage, daß die anima rationalis et moralis an und für sich ein reines Abstractum ist, das nur „docendi causa“ konstituiert wird und zugleich erhellt, daß es die katholische mehr optimistische Ansicht von der nach dem Fall verbliebenen menschlichen Natur ist, welche vermieden werden soll; daher H. die imago Dei in dieser Natur gar nicht mehr, M. nur noch teilweise enthalten sein läßt.

4. Kritik dieser Lehre. Die altprotestantische Lehrbildung geriet, wie wir sahen, im Dilemma zwischen Scholastik und Flacius in den Widerspruch, daß sie die justitia originalis einerseits als die ursprüngliche eigentliche Natur des Menschen, andererseits aber doch wieder nur als eine von dieser Natur abtrennbare und verlierbare Beigabe derselben, unter Erhaltung dieser letzteren, betrachtet wissen wollte; das erstere um die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, durch stärkste Betonung des verlorenen Wertes, das letztere, um seine Erlösungsfähigkeit, durch Festhalten der Identität seines Wesens trotz jenes Verlustes behaupten zu können. Da es beidemal zweifellos unveräußerliche Interessen des christlichen Bewußtseins waren, welche so verteidigt wurden, so ist klar, wie sehr die altprotestantische Lehre hier religiös im Rechte war. Aber sie ist außerstande gewesen, dies auch theologisch widerspruchsfrei auszudrücken, weil sie sich in der Gefolgschaft Augustins mit der katholischen Lehrbildung in der Auffassung des Christentums überhaupt, als der göttlichen Wiederherstellung eines im Anfang des Menschengeschlechts schon dagewesenen Normalzustandes, begegnete. Unter solcher Voraussetzung wäre es sicher logischer gewesen, den status integritatis, den man ja nur konstruierte, um sagen zu können, er sei verloren worden, von vornherein so zu konstruieren, daß er verlierbar erschien, ohne daß das Wesen des Menschen dadurch zerstört und aufgehoben wurde. Statt dessen trieb erst das Flacianische Extrem zu dieser Ermäßigung, die so als verschämte Rückkehr zur scholastischen Fassung erscheinen mußte, obwohl schon Luther wie Calvin Adams Fall durch Zurückziehung von Gottes Gnadenbeistand hatten erklären wollen.

In solchen Unsicherheiten kommt aber nur die Unmöglichkeit zutage, der im christlichen Bewußtsein gelegenen Überzeugung vom Wesen des Menschen in der Lehre von einem *status integritatis* Ausdruck zu verschaffen.

Um dem Katholizismus mit seiner oberflächlich-äußerlichen Vorstellung von der Erlösung wirksam entgegenzutreten zu können, hätte man den Gedanken eines *status integritatis* überhaupt aufgeben sollen. Die Schrift hätte daran, wie wir gesehen haben, nicht hindern können. Auszudrücken war nur der Gedanke: was der Mensch sein soll, das muß er erst werden, kann er aber auch werden, weil es in seinem Wesen der Anlage nach gegeben ist. Es handelt sich also in der Erlösung um die Entfaltung dieser Anlage, nicht um die Wiederherstellung ihrer schon einmal dagewesenen Entfaltung. Um die Erhebung einer in allen Menschen wiederkehrenden Potentialität zur Aktualität ist es zu tun, und deshalb der Erlösungsvorgang organisch, nicht mechanisch zu fassen, wie es durch die äußerliche Vorstellung von einem *donum superadditum*, seinem Verlust und seiner Restituierung, geschieht. Vielmehr: organisch ist sie zu fassen; als wahre Ineinsbildung göttlichen und menschlichen Geistes, so daß des letzteren Erlösungsfähigkeit als seine Fähigkeit zu denken ist, in ein Verhältnis zu Gottes Selbstmitteilung einzutreten, in welchem seine gottebenbildliche Anlage sich zu immer vollerer Aktualität herausgestaltet.

Abgesehen aber von diesem der altprotestantischen Lehre aufgezwungenen Widerspruch, ist diese Vorstellung vom *status integritatis* der Protoplasten aber auch an sich eine törichte Fiktion und ein unüberlegtes Phantasma. Denn sie widerstreitet mit ihrer Behauptung einer anerschaffenen Weisheit und Heiligkeit dem Wesen des Erkennens und dem Wesen der Sittlichkeit. Beide können nicht „geschenkt“, sondern müssen durch Selbsttätigkeit des Subjekts erworben werden. Dennoch aber ist wiederum die Abschwächung des so behaupteten *status integritatis* zu einem bloßen *status innocentiae* unangebracht, mag auch der ungenaue synonyme Gebrauch beider Ausdrücke bei den alten Dogmatikern (H.: *de imagine Dei* Qu. 1. M.: *de creatione* LIV) noch so sehr dazu verleiten. Denn abgesehen davon, daß dieser *status innocentiae* nicht weniger problematisch und rein hypothetisch ist, widerstreitet solche Abschwächung gerade den ernstesten religiös-sittlichen Intentionen der alten Kirchenlehre direkt. Denn der

Zweck ihrer Lehre ist ja gerade, zu sagen, daß der Mensch habe sein können, was er sein sollte, daß er daher an seinem Zustande des Nichtkönnens selbst die Schuld trage. Damit aber sind wir bereits an das Problem der Sünde gelangt.

Kapitel III. Das Wesen des Menschen als erlösungsbedürftig, oder das Wesen der menschlichen Sünde.

§ 59. Kraft seines religiösen Bewußtseins kennt und bekennt der Christ als das, mit seinem Wesen als endlicher Geist gegebene, die spontane Entfaltung seiner gottebenbildlichen Anlage hindernde Hemmnis, welches, ohne seine Erlösungsfähigkeit aufzuheben, seine schlechthinige Erlösungsbedürftigkeit begründet, seine selbstverschuldete Sünde; eine Aussage, in welcher die wesentliche und unveräußerliche Eigentümlichkeit des christlich-religiösen Bewußtseins gegenüber aller nur entwicklungstheoretisch gearteten, aber sittlich neutralen Betrachtungsweise des wissenschaftlichen Bewußtseins, zum Ausdruck kommt.

I. Das christliche Sündenbewußtsein. Wir nähern uns hier bereits dem eigentlichen Kernpunkt des christlichen Bewußtseins; und wir stoßen daher auf eine Eigentümlichkeit desselben, mit der es steht und fällt: der Christ weiß sich in seiner Eigenschaft als Mensch zugleich als Sünder. Einerseits ist dies keineswegs allem religiösen Bewußtsein eigen, andererseits hat das wissenschaftliche Bewußtsein daran nicht nur kein unmittelbares und entscheidendes Interesse — es kommen vielmehr hier Punkte zur Erörterung, in denen das wissenschaftliche Bewußtsein aus sehr erheblichen Gründen Bedenken tragen kann, der betreffenden christlichen Aussage eine wirklich prinzipielle Bedeutung beizulegen. Während also noch § 53 die christlichen Aussagen über das allgemeine Wesen des Menschen zu Konflikten mit dem geläuterten wissenschaftlichen Bewußtsein nicht führten, steht es hier, beim Begriff der Sünde, allerdings anders; denn das gewaltige Problem der Freiheit tritt hier von neuem auf den Plan.

Was zunächst das Verhältnis des Christentums zum sonstigen religiösen Bewußtsein betrifft, so ist zwar das grundlegende Doppel-

postulat des ersteren, daß der Mensch sowohl als erlösungsbedürftig wie als erlösungsfähig zu betrachten sei, nicht gerade spezifisch christlich. Alle Religion basiert auf der vom Menschen erfahrenen Hilfsbedürftigkeit, nicht zwar seiner Hilfsbedürftigkeit gegenüber der gleich ihm endlichen Welt, sondern gegenüber von Mächten, die ihm auf seinem jeweiligen Entwicklungsstandpunkt mit Recht als für ihn unüberwindlich erscheinen. Diese Mächte sind es, denen gegenüber er sich absolut abhängig fühlt; sie sind es, gegenüber denen in ihm ein eigentlich religiöses Bewußtsein erwacht; wo der Mensch seine eigene Kraft versiegen fühlt, da weiß er göttlichen Willen sich gegenüberstehen. Und was er dann von eben diesem göttlichen Willen heischt und erfleht, ist, daß derselbe entweder aufhöre ihm zu widerstehen, oder aber ihn zu sich emporhebe und von seiner Kraft ihm mitteile. Wovon der Mensch in aller Religion „erlöst“ zu werden trachtet, das ist der trennende Abstand seiner Ohnmacht von der Gottheit, wobei eine relative Ausgleichung dieses Abstandes nur erwartet wird von der göttlichen Seite her, so daß im Stande des Erlöstseins der Zustand schlechthiniger Abhängigkeit weiter besteht. Diese kurze Erinnerung an das Grundwesen aller Religion beleuchtet auch das Grundwesen seiner christlichen Modifikation. Im Christentum tritt der Abstand zwischen Mensch und Gott, um dessen Ausgleich es sich handelt, auf dem sittlichen Gebiet hervor. Hat doch das Christentum zur Voraussetzung die schon stattgehabte Vereinigung des religiösen mit dem sittlichen Bewußtsein, welche aber in ihm zur Vereinigung mit dem sittlichen Bewußtsein in seiner höchsten Gestaltung geworden ist, in der seine Forderungen zu derjenigen Stärke und idealen Höhe gelangt sind, daß ihre Erfüllung für den Menschen zum Gegenstand seines eigentlichen Heils verlangens wird. Denn sobald sich dieses sittliche Bewußtsein religiös gestaltet, wird ihm das sittliche Ideal zur Forderung göttlichen Willens. Im Entwicklungsverlauf der sittlichen Religion aber macht er die Erfahrung von der für seine endliche Schwäche unüberwindlichen Hoheit dieses göttlichen Willens. Der Abstand zwischen beiden tritt ihm vor die Seele. Seine Ausgleichung wird der Gegenstand seines religiösen Erlösungsbedürfnisses. Und dessen Befriedigung kann nur erfolgen, indem Gott selbst als Kraft sich dem Menschen mitteilt, und ihn so von seinem Unvermögen, der göttlichen Forderung zu genügen, „erlöst“.

2. Erlösungsreligion und Evolutionismus. Handelt es sich an diesem Orte nur noch darum, die tatsächliche Beschaffenheit der christlich-religiösen Aussage festzustellen, so ist zunächst zu konstatieren, daß das religiös-sittliche Bewußtsein, — wie in der sittlichen Religion überhaupt, so ganz besonders im Christentum — die sittliche Schwäche des Menschen anders beurteilt als seine sonstige, in seiner Endlichkeit begründete Schwäche, z. B. in physischer oder intellektueller Beziehung. Es betrachtet sie vielmehr als etwas seiner eigenen Ursächlichkeit zuzurechnendes, als etwas, woran er selbst die „Schuld“ trägt.

Ob und inwieweit aber das christliche Bewußtsein hier objektiv richtig urteile, das ist der Gegenstand eines weit ausschauenden Streites zwischen ihm und gewissen Richtungen des wissenschaftlichen Bewußtseins, welche, unbeeinflußt durch religiöse Bewußtseinstatsachen und rein entwicklungstheoretisch orientiert, alle innerhalb der menschlichen Entwicklung auftretende Unvollkommenheit als sittlich indifferente Naturtatsache betrachten. Solche Unvollkommenheit wird sich nach diesen Auffassungen entweder immer als unvermeidlich behaupten, oder sie wird sich im Verlaufe menschlicher Weiterentwicklung durch die in dieser selbst gelegene „Zielstrebigkeit“, vor allem durch den Fortschritt in der Erkenntnis der Bedingungen menschlichen Gemeinwohls allmählich vermindern.

Was den Christen nun hindert, auf diesen Standpunkt überzutreten, ist die untülbare Instanz seiner inneren Erfahrung, nach welcher eben innerhalb der menschlichen Geistesentwicklung das sittliche Schuldbewußtsein mit so elementarer Urgewalt auftritt, daß von ihm sowohl die zerstörendsten, in innerer und äußerer Zerrüttung sich kundgebenden, als auch wiederum die heilvollsten Wirkungen ausgehen, letztere, wenn dies Schuldbewußtsein in richtiger Weise dem religiösen Bewußtsein sich eingliedert. Ein so mächtiger Entwicklungsfaktor aber dürfe — so meint der Christ — auch vom wissenschaftlichen Bewußtsein nicht wahrheitswidrig ignoriert werden. Auf das Schuldbewußtsein nun aber, in welchem sich unwillkürlich die Überzeugung kundgibt, daß das eigene Wollen des Menschen der aktive Urheber seines Widerspruches gegen sein sittliches Normbewußtsein sei, gründet der Christ seine Aussage sowohl über die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen als über die Möglichkeit seiner Erlösung. Durch diese Erlösung will er vor allem das eigene gottwidrige Wollen

des Menschen paralysiert sehen, denn dieses ist ihm die Sünde; und diese als selbstverschuldete bildet ihm das entscheidende Hemmnis auf dem Wege zur Erreichung seiner geistigen Bestimmung oder der Ausgestaltung seiner gottebenbildlichen Anlage.

Hiergegen wendet jedoch das wissenschaftliche Bewußtsein ein, daß, wenn die Sünde wirklich im eigenen Willen des Menschen ihren Grund habe, es dann auch Sache dieses Willens sei, die Sünde zu unterlassen; eine „Erlösung“ sei dann jedoch unnötig; daß aber, wenn die Sünde ein unvermeidliches Ergebnis der Willensentwicklung sei, eben diese Entwicklung selbst sie auch überwinden müsse; eine „Erlösung“ müßte sonst das Wunder vollbringen, solche Entwicklung überflüssig zu machen, sie abzubrechen und ihrerseits die Menschheit als fertige, keiner Entwicklung weiter bedürftige herzustellen.

Danach würde sich fragen: schließen Entwicklung und Erlösung sich gegenseitig aus, indem die Entwicklung Erlösung überflüssig macht oder dann die Erlösung Entwicklung? Beides glaubt der Christ verneinen zu dürfen und behauptet: 1. der Mensch ist erlösungsbedürftig, weil er unvermeidlich der Sünde unterliegt; und 2. der Mensch ist erlösungsfähig, weil seine Sünde in seinem eigenen Willen ihren Grund und Sitz hat. Oder: die Notwendigkeit der Erlösung ist begründet in der Unvermeidlichkeit der Sünde; die Möglichkeit der Erlösung ist begründet in der Geistigkeit der Sünde. Aber die Erlösung ist selbst integrierendes Moment der Entwicklung; sie muß in diese eintreten als ihr entscheidendes Ferment, weil sonst die Entwicklung durch lediglich endliche, selbst erlösungsbedürftige Faktoren bestimmt, ergebnislos verlaufen müßte; sie kann aber als Ferment in ihr wirken, weil die Sünde, nicht physisch, sondern ethisch begründet und geartet, auch durch erlösende Einwirkungen ethischer Art überwindbar ist. Das erstere bezeugt das Schicksal der dem Christentum nächst vorausgehenden Religionen, in welche eine sittliche Erlösung keinen Einlaß fand, und deren Entwicklung daher auf jüdischer Seite in sittlich unfruchtbarer religiöser Äußerlichkeit versandete, auf griechisch-römischer Seite vergeblich rang, ethische Unreife durch selbst dazu unzureichenden Intellektualismus oder gar durch physische Reagentien (mystische Weihen) zu besiegen. Das zweite aber, wirkliche und darum geistige Erlösung vom geistigen Übel der Sünde vollzieht sich durch Zuführung neuer Willensmotive, die der

Mensch von sich aus nicht findet, aber von göttlicher Selbstmitteilung her empfängt und die sein Wille, durch ihre Darbietung schon zur Reifung gewendet, in seine Selbstbestimmung ebenso aufzunehmen vermag, wie er vorher die zur Sünde führenden niederen Motive in seiner noch unreifen Selbstbestimmung zur Geltung kommen ließ.

So ist die Erlösung, gerade weil es sich um sittliche Erlösung handelt, sowohl nötig als möglich, indem sie eine Entwicklung herbeiführt, welche sich als sittliche dadurch erweist, daß sie sich im Fortschreiten des Menschen von seinem unreifen zu gereiftem Selbstwollen, oder in der Erziehung seiner Freiheit vollzieht.

§ 60. Während in der biblischen Vorstellung von der Sünde die Momente der eignen Ursächlichkeit des Menschen und der äußeren Bedingtheit seines Handelns unbefangen nebeneinanderstehen, trennt die kirchliche Lehre beides so, daß sie im freiheitlichen Fall der ersten Menschen das erstere Moment, in der „Erbsünde“ sodann das zweite Moment zunächst einseitig zum schärfsten Ausdruck bringt, endlich aber durch die schließliche Vereinigung beider Momente im Begriff der „Erbschuld“ den ihrer Lehre überhaupt anhaftenden Widerspruch deutlich hervortreten läßt.

1. Die Schrift. Als die klassische Urkunde der sittlichen Religion läßt die Schrift auch deren charakteristisches Merkmal, die Beziehung der Konflikte im sittlichen Bewußtsein auf das religiöse A. G., mit besonderer Schärfe hervortreten. Namentlich das A. T., noch außerhalb der Wirkungen des Erlösungsgedankens stehend und die Religion des Gesetzes ausprägend, hegt nicht den mindesten Zweifel einerseits an der Möglichkeit der Gesetzeserfüllung durch den Menschen, andererseits an seiner Verpflichtung zu derselben und an seiner „Schuld“ bei ihrer Verletzung. Dieser einfache, dem gesetzlich-sittlichen Bewußtsein entspringende Sündenbegriff wird daher auch schon von dem alten (dem 9. Jahrhundert angehörigen) Verfasser der zweiten Schöpfungsgeschichte in die Erzählung vom Schicksal des ersten Menschenpaares zurückgetragen. Die Absicht dabei kann keineswegs gewesen sein, die in der Menschheit waltende Sünde auf ihre erste Ursache oder ihren ersten

Urheber zurückzuführen, sie also als „Erbsünde“ zu erklären; denn das alttestamentliche Bewußtsein kann den Gedanken der Erbsünde in keinem irgendwie prinzipiellen Sinne zulassen, weil es sein Erlösungsbedürfnis noch gar nicht auf die sittliche Qualität des Menschen erstreckt, vielmehr als Lohn für seine ihm vollkommen mögliche Erfüllung des Gesetzes lediglich die physische Erlösung von den Übeln des sinnlichen Lebens erwartet. Der Sinn der Genesis-Erzählung ist daher auch nur, darzulegen, daß die Sünde, wie sie in jedem Menschen zu entstehen pflegt, mit ihren Ursachen und Folgen, so auch bereits in den ersten Menschen entstanden ist; womit angedeutet wird, daß es so dem Wesen des Menschen entspricht, und sich daher so auch immer von neuem zuträgt, ein ganz anderer Gedanke als der, welchen der Erbsündenbegriff ausdrückt; denn dieser will eine durch die Schuld Adams verursachte Veränderung des Menschenwesens vererbt wissen. Nach der Genesis-Erzählung soll vielmehr schon die Lage Adams dieselbe gewesen sein, wie die des Israeliten, der das Gesetz Gottes kennt. Auch Adam war durch das gegebene Gebot in den Stand gesetzt, Gottes Willen zu treffen, die Sünde dagegen zu meiden. Nur dies etwa war der Lage der ersten Menschen eigentümlich, daß ihnen die Fähigkeit der durch Erfahrung belehrten Überlegung fehlte, daß sie im „Stande der Unschuld“, d. h. der Unmündigkeit waren, welcher der Verführung zugänglich ist, weil er Bedeutung und Tragweite des Gebotes nicht übersieht. Diese gehen ihm vielmehr erst nach der Tat auf, aber auch dies wiederholt sich ja im Menschenleben vielfach. Echt israelitisch ist aber, daß dies das Urteil über die Schuld in keiner Weise alteriert. Sie wird durch die tatsächliche Verletzung des positiv vorliegenden Gebots konstituiert. Daher ändert daran auch der Umstand nichts, daß der Gedanke der Übertretung des Gebotes von außen, durch die Schlange, an die Menschen herantritt. Mit dieser Wendung aber wird direkt zugestanden, daß die Frage nach der Entstehung des Bösen hier gar nicht gelöst werden soll, sie wird vielmehr über die Menschheit hinaus verlegt, aber an sich ungelöst gelassen.

Weit näher liegt es, in der Genesiserzählung eine Erklärung vom Ursprung des sinnlichen Übels zu sehen. Dies wird auf die unzweifelhafte Schuld des Menschen, als deren Straffolge, zurückgeführt. Danach würden wir es hier mit einer Lösung des Theodiceeproblems zu tun haben: nicht Gott, sondern der Mensch selbst ist

für das Übel verantwortlich; freilich eine nicht unbedenkliche Lösung, nicht nur, weil das Übel unzutreffend bestimmt wird, sondern namentlich, weil sie den religiös verletzenden Gedanken erweckt, daß der Mensch mit dem Übel auch eine größere Reife erkaufte habe, die sein Gott ihm lieber vorenthalten hätte, nicht aber vermittelt des Übels ihm etwa zugänglich machen wollte. Übrigens gehört der Tod nicht eigentlich zu den Straffolgen der Sünde. Nach Gen. 3, 19 ist er das natürliche Schicksal des „von der Erde genommenen Menschen“, das durch die Vertreibung vom Baum des Lebens nur seiner Selbstvollziehung übergeben wird. Erst Sap. 2, 23 f. wird der Tod als etwas Unnatürliches auf die feindliche Dazwischenkunft des Teufels zurückgeführt.

Aus alledem erhellt, daß die alte Erzählung keineswegs auf der Höhe weittragender Reflexion steht. Sie ist in ihrer einfachen mythischen Gestalt nicht fähig, die Last der später auf sie begründeten dogmatischen Spekulationen zu tragen.

Wie wenig ihr Verfasser an eine Vererbung der Disposition zur Sünde gedacht hat, kommt bei ihm selbst ja schon in der Geschichte von Kain zum Vorschein (Gen. 4, 6); ganz ebenso aber auch später beim Deuteronomiker Deut. 30, 15—18; endlich ganz spät noch wieder Sirach 15, 14, 17; Sap. Sal. 15, 2. Immer wird der Überzeugung des unbefangenen Menschen, Wahlfreiheit zu besitzen und für sein Tun selbst verantwortlich zu sein, der unzweideutigste Ausdruck gegeben.

Nun ist aber von demselben Autor (J.) und von verschiedenen Schriftstellern späterer Zeit außerdem auch der weitere Umstand anerkannt, daß die Sünde in der Menschheit tatsächlich allgemein verbreitet ist. So heißt es z. B. wiederum beim Jahwisten von der Menschheit vor der Sintflut (Gen. 6, 5), wie nach der Sintflut (8, 21), all ihr Dichten und Trachten sei böse immerdar und von Jugend auf; und ähnlich heißt es nach Proverb. 20, 9: (wer kann sagen: ich bin rein in meinem Herzen und lauter von meiner Sünde). Diese Allgemeinheit der Sünde hat nach dem A. T. ihren Grund darin, daß der Mensch „Fleisch“ ist, d. h. alttestamentlich jedoch nur, daß er endlich, schwach und hinfällig ist; so wiederum Gen. 6, 3. Es wäre aber ganz verfehlt, diese und andere Stellen (wie Ps. 14, 13. 58, 4. 116, 11. 1. Reg. 8, 46. Jes. 48, 8) als Belege für eine Erbsündenvorstellung im A. T. zu deuten. Solche Vorstellung, mit der Konsequenz von Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit der

Sünde, ist innerhalb des gesetzesreligiösen Bewußtseins nicht möglich. Wo sie aufzutreten scheint, wird sie, wie Ps. 51, 7, gleichsam entschuldigend eingeführt, hindert aber in keiner Weise die härteste Selbstbeschuldigung (V. 6). Anderswo (z. B. Ps. 58, 4 „die Gottlosen sind verkehrt von Mutterleibe an“) verstärkt sie vielmehr den Ausdruck des Abscheus und der sittlichen Verwerfung solcher Menschenklasse. Und vor dem positiven Gesetz gilt auch das unbeabsichtigte Vergehen, ganz ebenso wie die „Sünde mit erhobener Hand“ als Sünde, und hat vor letzterer nur den Vorzug der Vergebarkeit resp. Sühnbarkeit, unterliegt aber gleichwohl der Notwendigkeit der Sühne (Num. 14, 17—31).

Allerdings fehlt die Vorstellung von einer Vererbung der Schuld in der älteren Zeit nicht (Ex. 20, 5. E.), aber nur für den nächsten genealogischen Zusammenhang (bis auf die Urenkel herab). Doch selbst dieser Gedanke wird vom Prophetismus als eine spottende Rede stigmatisiert, an deren Stelle die ernste Mahnung an die persönliche Verantwortlichkeit jedes Einzelnen tritt (Jer. 31, 29. Ezech. 18, 33, 12 ff.). Wo aber andere durch die Sünden Dritter leiden, wird dies als stellvertretende Sühne gedeutet, wie beim „Gottesknecht“ des Deuterijosaja.

Im N. T. treten schon recht verschiedene Auffassungen einander gegenüber, zunächst bei Autoren, wie der Verfasser des Jakobusbriefes und Paulus. Ersterem steht (1, 14) fest, daß jeder versucht wird, nicht von Gott, sondern von seiner eigenen Lust. Letzterer dagegen kennt die *σάρξ* — nicht wie das A. T. als die schwache Seite vom Menschenwesen, sondern als eine das Menschenwesen zur Sünde zwingende fremde Kraft, die dem *ἄνθρωπος χοϊκός* und seinen Nachkommen, den *χοϊκοί* immanent war und durch das Gesetz erkennbar und wirksam wird. Aber Paulus ist zugleich weit entfernt, dadurch die Selbstverantwortlichkeit des Menschen aufgehoben zu denken und sein persönliches Schuldbewußtsein als gegenstandslos zu betrachten. Beides, Erblichkeit von *σάρξ*, *ἀμαρτία* und *ἐπιθυμία*, wie die Verantwortlichkeit für die in Folge davon begangene *παράβασις* gehen nebeneinander her; sobald ein Gesetz da ist, auf Grund dessen sie als Schuld angerechnet werden kann. Daher erscheint ihm der Tod als positive Strafe der Sünde auch nur, wo diese Lage gegeben ist, bei Adam und unter dem Mosaischen Gesetz. In der Zwischenzeit wirkt zwar die *σάρξ* kraft der in ihr liegenden *φθορά* auch den Tod der Nachkommen Adams, aber nur

als physische Folge ihrer fleischlichen Beschaffenheit. (Vergl. o. zu Röm. 5, 13.)

Eines in diesen Gedanken liegenden Widerspruchs zeigt sich der Apostel nirgends bewußt. Er gibt nur der tatsächlichen Zweisseitigkeit der inneren Erfahrung, welche sowohl das sittliche Unvermögen wie das Schuldbewußtsein bezeugt, ihren vollständigen Ausdruck. Eng schließt sich an den Paulinischen *σάπξ*-Begriff auch der des Joh.-Evangeliums an (Joh. 3, 6) und auch Eph. 2, 3 enthält den Gedanken angeborener Sünde und Schuld. Dagegen betonten Stellen wie 1. Joh. 1, 8; Hebr. 12, 1; Mt. 15, 19 ähnlich wie das A. T. nur die tatsächliche Allgemeinheit der Sünde.

2. Die kirchliche Lehre. Die Reformation trennte sich von der katholischen Kirche gerade an dem jetzt für uns in Rede stehenden Punkte: in der Frage nach dem Maße und dem Umfange der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Als ihre Aufgabe aber betrachten die Verfasser der evangelischen Bekenntnisschriften, hier eine sowohl (katholisch-) semipelagianische Unbestimmtheit als manichäische Übertreibung meidende Auskunft zu finden, und die Konkordienformel gab diese nach langen Kämpfen dahin, daß ein „*peccatum originale*“ als *accidentalis sed infima corruptio naturae humanae in spiritualibus* seit und vermöge Adams Fall die Menschheit beherrsche, und sie stimmte darin mit der zwar früheren aber gleichfalls im wesentlichen abschließenden reformierten *confessio Helvetica posterior* sachlich überein; wenn auch mancherlei Nebenfragen anders als diese beantwortend.

Die systematisierenden Dogmatiker entscheiden die Grund- wie die Nebenfragen streng nach den Lehrbestimmungen ihrer konfessionellen Symbole, bemühen sich aber zugleich um deren theologische Ausgestaltung und treffen dabei auf schwierige Probleme.

1) Adams Fall. Nach der idealen Schilderung des *status integritatis* drängt vor allem die Frage nach dessen Ursache. Sie beantwortet H. (De peccato primo, Qu. 3) vor allem mit einem entschiedenen: „nicht Gott“, sondern der Teufel als Verführer und der Mensch als verführter aber freier Übertreter: „*libertate arbitrii abusus*“.

Auch M. (Locus sextus „De peccato et poena peccati“, XXVII) findet die Ursache des Falles lediglich in *libera ipsius hominis voluntate*, ja, in *libertate indifferentiae*, also in der vollen Wahlfreiheit (XXVIII), denn Adam habe nicht das *auxilium quo*,

sondern nur das *auxilium sine quo non* (*perseverare potuit*) gehabt, sei zwar *justus*, aber nicht *immutabilis* wie Gott gewesen (XXIX). Das Verbot aber erfolgte: *ut probaretur hominis obedientia* (XXV).

Das Motiv des Falles findet H. (Qu. 6) in Adams *incredulitas*, *superbia*, *concupiscentia*; M. aber weiß (XXV) von einem *morbis complicatus* Adams, in welchem er eine ganze Reihe böser Neigungen und Leidenschaften vereinigt sieht, so daß er als Motiv der Handlung geradezu „*odium Dei*“ hinstellt (XXVI).

Die Folgen des Falles bemessen beide Dogmatiker nach dieser Schwere der Sünde, nach H. (Qu. 9) sind es: *reatus*, *culpa*, *poena*; die *culpa* gelegen in der Frechheit (bei leichtester Vermeidbarkeit) und Unwürdigkeit der Tat, wie in dem Umfang ihrer Nachwirkung auf die ganze Menschheit. Und hier führt H. (Qu. 11) sofort eine interessante Polemik gegen reformierten Supralapsarismus: *lapsus Adami non fuit necessarius propter manifestationem justitiae et misericordiae divinae*. „Gloria“ vor den Menschen habe Gott nicht nötig, und es sei eine schlechte *misericordia*, welche andere elend mache, und eine schlechte *justitia*, welche sich selber Schuldige schaffe. Gottes Zulassung des Falles war nicht Billigung desselben; das Verbot sollte und konnte ihn verhindern, ihn physisch zu hindern sei aber Gott nicht verpflichtet gewesen. Schlechtes entstehe ohne Gott, der es zum Guten wende.

Der reformierte M. hat es schwerer, Zulassung und Verursachung zu trennen (XXVIII): *Praescientia Dei et decretum de lapsu permittendo nullam ei intulit necessitatem physicam, internam et consequentis, etsi verum sit hoc etiam* (gegen Lutheraner u. a.) *quod illius praescientiae et decreti respectu necessarie Adam peccaverit, necessitate scilicet infallibilitatis eventus hypothetica et consequentiae*. Unde patet, *Dei praescientiam et decretum antecedenter quidem se habere ad lapsum hominis, efficienter nullo modo*. Falsch sei es zu sagen: *Deum suptraxisse ei gratiam*. Denn es war nur die *gratia* des *velle posse*, nicht schon des *nolle* (XXX). Die Folgen, mit der *amissio justitiae originalis* sich einstellend, werden dann von M. (XXXI—V) eingehender geschildert, besonders als Strafen das Übel, der Tod und die ewige Qual.

2) Die Erbsünde. Die plötzliche und völlige Umwandlung der (an sich zwar weiter bestehenden) *natura hominis* ist dann,

sagt H. (Qu. 12) als das *peccatum originale* auf die ganze Menschheit übergegangen, und ist: *privatio iustitiae originalis cum prava inclinatione conjuncta, totam naturam humanam intime corrumpens*, fleischlich fortgepflanzt alle Menschen *ineptos ad bona spiritualia, ad mala vero propensos reddens, reosque faciens irae divinae et aeternae condemnationis*.

Nach M. (XXXVIII) ist die Erbsünde *hereditaria naturae humanae corruptio per lapsum Adami introducta etc.* (nach Helvetia II). Dabei erscheint bei ihm die *imago Dei* nicht, wie bei den Lutheranern als verloren, sondern nur als *obliterata* (XXXIX), nachdem Adam sie nicht für sich allein, sondern auch für seine Nachkommen erhalten habe (XXXVII). Doch gehen beide nicht über Thomas hinaus, wenn H. (Qu. 18) die Erbsünde als *inordinata dispositio, habitus corruptus*, M. (XLI) sie sogar nur als *functionum turbatio et inordinatio* schildert. M. erklärt dabei den Ausdruck *originalis*, indem er ihn von *origo* (Geburt und Ursprung der *peccata actualia*) ableitet (XXXVIII), und nochmals (XLIV), wo er Adams Fall als *p. originans*, die Erbsünde als *p. originatum* treffend bezeichnet findet.

Trotz solcher Unterscheidungen wird indes von beiden Seiten betont, daß das *p. o.* (H. Qu. 13) *veri nominis peccatum sei*, und (M. XXXVIII) von Gott als *vere et proprie peccatum* den *p. actualia* ganz gleichgeachtet werde; und es ist (wie einst schon Melanchthon besonders betonte) nicht bloß (H. Qu. 18) negativ *privatio iustitiae originalis*, sondern auch positiv *carnalis concupiscentia et inclinatio ad malum*; und ähnlich M. (XLI): es sei nicht nur *carentia iustitiae originalis*, sondern auch *morbida animae qualitas*, daher auch biblisch positiv genannt: *caro, vetus homo etc.* Bei der Fortpflanzung läßt H. (Qu. 10) gemäß seinem Traduzianismus *impuro sanguine parentum nostrorum macula originalis ad animam nostram permanere*, während M. (XLV) *anima ex anima* direkt infiziert werden läßt.

Getreu seiner Vorlage in der F. C. betont H. (Qu. 19) besonders noch deren Feststellung gegen Flacius über das „discrimen“ zwischen der *substantia hominis* und dem *p. o.*, letzteres freilich mit ihr nachdrücklich bezeichnend als *morbi instar hereditarii substantiae hominis penitissime inhaerens*. M. hatte zu dieser besonderen Bemerkung keinen Anlaß. Antikatholisch aber sind beide einig über den Verlust *liberi arbitrii in spiritualibus* (H. Qu. 20; M. XLVII) und H. fügt auch *infirmitas innaturalibus* hinzu, so auch die *iustitia*

civilis noch mit entwertend (H. 20). Endlich sind beide auch gegenüber dem Katholizismus in dem sehr wichtigen Punkte einig, daß durch die Taufe nur die Schuld, der reatus der Erbsünde durch Vergebung aufgehoben, nicht aber diese letztere selbst durch die Taufe getilgt werde, da sie vielmehr auch in den renatis fortbestehe (H. Qu. 22; M. XLIII); und M. macht dazu (XLVIII) die charakteristisch reformierte Bemerkung, *gratia sacramentis non est alligata*.

3) Die Erbschuld. Obwohl die alten Dogmatiker auch diesen Begriff zu seiner vollen Schärfe ausgestaltet haben, erörtern sie ihn doch nicht besonders für sich, fügen vielmehr seinen Inhalt ihren Beschreibungen der Erbsünde unmittelbar ein. So sagt H. schon Qu. 10, daß Adams Sünde *vere et justo Dei judicio omnibus ipsius posteris ad culpam et poenam imputatur*. Auch Qu. 12 ist mit dem *reus etc.* der Begriff gegeben, ebenso Qu. 14 in der Behauptung, daß Adams Fall *toti generi humano imputatus est*. Auch M. schließt seine Beschreibung der Erbsünde (XXXVIII) mit dem *natura irae filii et mortis aeternae obnoxii*, und findet auch, daß das durchaus der *justitia Dei* entspreche, weil die Menschheit mit Adam zusammenhänge (XXXVI); und obwohl er die *imputatio* nur zur Strafe rechnen will, so setze sie doch eben die Wirklichkeit des *p. o. voraus* (XLIII). Dieses werde uns auch mit Recht zugerechnet, weil es von Geburt in uns sei; und also *ipsas nostras personas sustinet*. Angerechnet werde uns aber gerade der reatus der *singularis transgressio Adami* (XLIV).

3. Die Widersprüche der kirchlichen Lehre.

1) Der Sündenfall. Diese Lehre ist erstens, wie oben gezeigt, nicht schriftgemäß; innerlich aber leidet sie an Widersprüchen und Unmöglichkeiten. Bei Voraussetzung der kirchlichen Vorstellung von der *justitia originalis* bleibt der Fall unbegreiflich; und die Folgen, welche durch ihn eingetreten sein sollen, sind von ganz unvorstellbaren und unmotivierten Dimensionen. Involvierte die *justitia originalis* wirklich *sapientia* und *sanctitas* im höchsten Sinn, so mußte dem Menschen die Sünde, zumal von der Schwere, wie die alten Dogmatiker sie schildern, unmöglich und jede Versuchung unwirksam sein. Und bei anerschaffener Vollkommenheit erscheint auch der Zustand der Wahlfreiheit schon als überwundenes Stadium. Soll der Mensch sie aber bei bloß akzidentaler Integrität und dem bloßen „*posse non*“ gleichwohl gehabt haben, so war

seine Entscheidung für das Böse doch etwas, dessen Möglichkeit einfach schon im Bereiche seiner Beschaffenheit lag, und es wird unverständlich, daß dadurch seine „Natur“ vielmehr total verwandelt und zerrüttet worden sein soll, vollends, daß mit ihm auch sein ganzes Genus ein qualitativ anderes wurde, als es bisher in ihm angelegt und begründet war.

Die Fassung des Begriffs der göttlichen „Zulassung“ von Adams Fall ist bei den alten Dogmatikern belastet mit viel Bemühungen, das „Deus auctor mali“ fernzuhalten. Man vermißt dabei auf beiden Seiten den Mittelbegriff des urteilenden göttlichen Willens neben dem bewirkenden göttlichen Willen. Die Helvetia II sagt richtig mit Augustin, was *contra voluntatem Dei* sei, sei darum *non praeter voluntatem Dei*, wo das *contra* den urteilenden, d. h. mißbilligenden Willen, das *non praeter* den bewirkenden Willen bedeutet. Es ist unleugbar, daß — nicht wie bei H. (Qu. II) unabhängig von Gott sondern — durch Gottes Allwirksamkeit vieles ins Dasein tritt, was seiner Mißbilligung sicher ist, freilich dann nicht etwas definitives, wie Fall Adams und Untergang bringende Erbsünde der *reprobi* — verständlich, wenn dies den Glauben schwer beunruhigte, besonders wenn der Zweck Gottes „gloria“ sein sollte — sondern niedere, zur Überwindung bestimmte Entwicklungsstadien, auf denen allerdings auch das „Böse“ hervortritt.

2) Die Erbsünde. Abgesehen von dieser schon ganz unmöglichen Herleitung der Erbsünde ist die altdogmatische Schilderung des gegenwärtigen Zustandes der Menschheit eine evident unwahre, und auch im kirchlichen Dogma gar nicht konsequent durchgeführte.

Selbstverständlich ist ihr zuzugestehen, daß wir „allzumal Sünder sind“, daß wir dem idealen göttlichen Anspruch nie genügen. Das reicht aber auch völlig aus — ohne den Pelagianismus auch nur zu streifen — um das christliche Erlösungsbedürfnis zu rechtfertigen. Aber daß uns nichts als Sünde möglich sei, das ist völlig unnötige Übertreibung. Es ist auch ohne dieselbe dafür gesorgt, daß der törichte Anspruch, vor Gott „Verdienste“ zu haben, dem christlichen Bewußtsein fernbleibt. Und die vom protestantischen Dogma selbst anerkannte Ausnahme der „*justitia civilis*“ streitet schon mit jener Übertreibung. Wäre diese mit ihrer Behauptung absoluter *corruptio* im Recht, so wäre auch die *justitia*

civilis ohne jeden moralischen Wert, da ihr nur unreine Motive zugrunde liegen könnten, und bloße äußere oder erzwungene „Legalität“ außer Betracht fällt. Hat sie aber tiefere Motive, und ist so des Namens „justitia“ würdig, so fällt auch die absolute „corruptio“ dahin. An Flacius' logisch konsequenter Vollendung der Übertreibung brach sich diese denn ja auch schließlich. In der Bestimmung, daß die corruptio nicht essentialis, sondern nur accidentalis sei, lag schon die Auflösung der Lehre. (Formula Concordiae: de pecc. orig. 54—61.)

3) Die Erbschuld. Zu ihrem äußersten und härtesten Widerspruch schreitet die kirchliche Lehre in der Aufstellung des Begriffs der „Erbschuld“. Nach demselben soll die ererbte Unmöglichkeit nicht zu sündigen, dem gesamten Geschlecht, infolge davon aber auch dem einzelnen Menschen zugleich als eigene Verfehlung „angerechnet“ werden, was unvereinbar ist mit dem Begriff von Gerechtigkeit, schon, weil es aller psychologischen Möglichkeit widerstreitet. Die Verhängung auch nur eines Erb-übels, wie geistige Verfinsterung und Unfähigkeit des Willens, als Strafe für die Sünde des Stammvaters ist immer nur auf abenteuerliche Weise motivierbar.

§ 61. Gleichwohl liegen in der kirchlichen Lehre alle vom christlich-religiösen Bewußtsein geforderten Elemente des richtigen Begriffs der Sünde tatsächlich vor, sind aber zueinander so zu gruppieren, daß einerseits für die menschheitliche Gesamtentwicklung die Analogie des individuellen Bewußtseins nicht mehr zur Verwendung gelangt, andererseits die in letzterem anscheinend hervortretende Antinomie zwischen Freiheit und Bedingtheit aufgelöst wird in Beachtung der Tatsache, daß der Mensch einer in sich zusammenhängenden sittlichen Entwicklung unterliegt.

1. Die richtigen Intentionen der kirchlichen Lehre liegen darin, daß 1. in der Vorstellung vom Falle Adams das Moment der Freiheit und damit auch das Moment der Schuld, wie sie beide im Begriff der Sünde unveräußerlich liegen, klar zum Ausdruck gebracht werden; daß 2. im Erbsündendogma gegenüber der katholischen Fassung der Erbsünde als bloßem defectus, oder der bloßen carentia debitae justitiae zum positiven Begriff der

prava concupiscentia fortgeschritten wird; daß 3. diese concupiscentia nicht als etwas Sinnlich-Indifferentes, sondern als geistig-ethische Fehlrichtung aufgefaßt wird; sowie daß in Konsequenz hiervon auch die der Taufe zugeschriebene Wirkung nicht katholisch in einer magischen Tilgung der Erbsünde selbst, sondern nur in der Vergebung der mit ihr verbunden gedachten Schuld gesehen wird. In allen diesen Bestimmungen spricht sich der tiefere Ernst des Protestantismus in seiner Beurteilung der Lage der Menschheit und ihrer Erlösungsbedürftigkeit aus; die Sünde wird durchweg schwerer genommen. In der Bestimmung über die Wirkung der Taufe tritt sowohl dem Katholizismus als dem Schwärmer- und Täufertum die ehrliche Aufrichtigkeit des Protestantismus und seine prinzipielle Verwerfung religiöser Illusionen hervor, welche mit der tatsächlichen Beschaffenheit des Menschen streiten, wie es der Fall ist, wenn jene Standpunkte ihn als durch die Taufe heilig und sündlos geworden betrachtet wissen wollen. Andererseits aber meidet die protestantische Erbsündenlehre, durch Flacius' Vorgang gewarnt, auch den Abweg ins Manichäische, wenn sie darüber auch ihre logische Folgerichtigkeit einbüßt. Endlich liegen die richtigen Intentionen der Lehre 4. auch in ihrem schwersten Mißgriff — in dem Begriff der Erbschuld — gerade darin vor, daß sie vor dem hier sich entwickelnden Widerspruch nicht zurückschreckt, sondern dem psychologisch vorliegenden Tatbestande gerecht wird, indem sie religiös am Schuldmoment festhält, trotz der im Erbsündenbegriff anerkannten Unvermeidlichkeit der Sünde, und daß sie theologisch der Behauptung des Miteinanders von subjektiver Ursächlichkeit und objektiver Bedingtheit des menschlichen Willens nicht ausweicht, sondern entschlossen auf derselben beharrt.

Die Lösung des damit nur erst scharf bezeichneten Problems aber macht sich die kirchliche Lehre durch falsche Gruppierung dieser an sich richtig erfaßten Einzelmomente ihres betreffenden Vorstellungskomplexes unmöglich.

2. Die Fehler der kirchlichen Lehre. Denn wenn sie das Moment des für die erste Sünde angenommenen freien Selbstwillens mit der damit gesetzten Bedingtheit aller weiteren Sünde in ihrem Begriff der Erbschuld zusammenfaßt, so vollbringt sie dies nur dadurch, daß sie als den Träger dieser Erbschuld eine Subjekteinheit annimmt, welche sie durch Summierung des einst frei handelnden Stammvaters mit seiner unfrei handelnden Nachkommen-

schaft gewinnt; d. h. sie subsummiert beide in grundverschiedener Lage vorgestellten Teile unter einen Gattungsbegriff, in den sie nicht nur die einander widerstreitenden Merkmale Freiheit und Unfreiheit aufnimmt — was ihn schon als bloßen Begriff logisch unmöglich macht — sondern sie läßt diesem Gattungsbegriff auch nach Art des scholastischen „Realismus“ eine metaphysische Einheit entsprechen, die sich, als einheitlichen Inhaber gerade jener widerstreitenden Merkmale, gar nicht betätigen kann. Denn wenn auch dem Genusbegriff „Menschheit“ das durch seine Eigenart und durch den genealogischen Zusammenhang seiner Individuen wirklich zu einer relativen Einheit verbundene Menschengeschlecht metaphysisch entspricht, so kann doch ihm als solchem nicht auch eine Einheitlichkeit des Bewußtseins zugeschrieben werden, welche der des Einzelindividuums analog wäre. Denn das widerspricht aufs evidenteste der Tatsache, daß die Einzelbewußtseine der Individuen hier wie überall gegeneinander abgeschlossen sind, so daß es, wie wir schon früher sahen, für sie zu einer besonderen Aufgabe wird, sich auf dem Wege langer Entwicklung einer trotzdem sie verbindenden Gemeinsamkeit bewußt zu werden. Und diese Entwicklung erweist sich am schwierigsten und hemmungsreichsten gerade wo es sich um gemeinsames Wollen handelt. Denn in keiner ihrer Betätigungsweisen ist die Einzelmonade überhaupt, trotz alles etwa schon in ihr entwickelten Gattungsbewußtseins, mehr in sich und auf sich konzentriert, als im Ausgangspunkt ihres Wollens, und das menschliche Individuum macht davon wahrlich keine Ausnahme. Daher ist auch die Entwicklung menschlichen Wollens in sittlicher Beziehung im eminentesten Grade ein innerhalb des Einzelindividuums und seines in sich abgeschlossenen Bewußtseinslebens verlaufender Vorgang, sittliche „Gesamtentwicklung“ aber ein höchst abgeleitetes und kompliziertes geistiges Geschehen. Und die vielen, so geläufig gewordene Verwendung von Begriffen, wie „Gesamtwille“, „Gesamtgewissen“ und „Gesamtschuld“ ist in weitem Umfange ein Spielen mit leichtfertig und oberflächlich gebildeten Fiktionen. Denn alles Gesamtleben und Gemeinschaftsleben hat seine Wurzeln im Einzelbewußtsein und dessen „Einstellung“ auf jenes. Unterbleibt diese, so verfällt auch das Gemeinschaftsleben dem Untergange.

Nicht als eine derartige Fiktion ist auch die wie ein einheitliches Individuum mit einheitlichem Bewußtsein und Gewissen dargestellte

„Menschheit“ der kirchlichen Lehre. Sie soll das Subjekt einer Entwicklung sein, welche sich durch die Stadien eines Bundes mit Gott — eines Bundesbruchs — und einer Wiederherstellung aus diesem Bruch bewegt, und von dieser Entwicklung ein einheitliches kontinuierliches Bewußtsein habe. Aber nur das Geistesleben des Einzelindividuums kann die Stätte solch kontinuierlichen Erlebens sein, und auch nur das Einzelbewußtsein des reflektierenden Theologen, resp. des von ihm „belehrten“ Christen, kann die fiktive Übertragung dieses Erlebens aus der eigenen Subjektivität in deren eigenes Gattungsbewußtsein und von da aus endlich auf das lediglich in seiner Vorstellung vorhandene „Gesamtbewußtsein“ der Menschheit vollziehen. Es bewährt sich damit freilich die Wahrheit, daß die „Dogmatik“ die Quelle des von ihr wissenschaftlich zu verarbeitenden Erfahrungsmaterials letztlich allein im eigenen Erleben des Dogmatikers hat. Aber dieser richtige Grundsatz ist in der kirchlichen Lehre von der sich zugleich als Urheber und als Erben der Sünde wissenden „Menschheit“ zu ganz falscher Anwendung gelangt. In der dabei sich ergebenden Gestalt des Menschheitserlebens erleidet aber auch das wirkliche eigene Erleben des christlichen Subjekts eine sehr bedenkliche Veränderung resp. Veräußerlichung. Denn das Bewußtsein „eigner Urheberschaft“ seiner Sünde soll hier dem Individuum nicht sowohl auf Grund seines Selbsterlebens entstehen, sondern ihm durch die rein lehrhaft vermittelten Gedanken seines genealogischen Zusammenhangs mit dem mythischen „Stammvater“ und einer vom göttlichen Richter vollzogenen „Zurechnung“ eingepflicht werden — was nie gelingen kann, sondern immer nur das Gepräge äußerlichen Dogmenglaubens tragen wird. (Vergl. Formula Concord. de pecc. orig. 8. Die Größe dieses malum könne die Vernunft nicht einsehen „sed ex Scripturae Sacrae patefactione docendum et credendum est“.)

Der zweite Fehler der kirchlichen Lehre liegt darin, daß sie ihr einheitliches Menschheitsindividuum sich geradezu nach Art der pelagianischen Anthropologie vorstellt, die sie sonst, dem Geiste des Christentums entsprechend, entschieden ablehnt. Denn vermöge ihrer Lehre vom status integritatis denkt sie sich den Menschen als seinem eigentlichen Wesen nach vollkommen gut und fähig, Gottes Gebot zu erfüllen, und daher im Prinzip auch ohne Erlösungsbedürfnis. Die Kirche legt damit ihrer Gesamtauffassung diejenige Anschauung des Menschen von seinem Wesen zugrunde,

welche sich allerdings gerade der gewohnlichen, aber noch un-
erfahrenen Selbstbeurtheilung des Einzelnen gegenüber dem Gesetze
zunächst aufdrängt: da haben wir keinen, und du kannst denn du
sollst. Konsequenterweise habe wir aber dann diese Betrachtungsart
auch an der Menschheit am Geichte durchzuführen, diese auch
hierin als einheitliches Individuum behandeln, also lehren wollen,
daß an die Menschheit das Verlangen zu stellen sei, sich aus ihrem
nur zufällig einmal eingetretenen Falle auch selbst wieder zu er-
lösen. Und wirklich läßt es sich ja auch gewohnlich so er-
scheinen, und zwar vermöge ihrer Einbeziehung der Menschheit
Christi in den Gesamtkomplex des menschlichen Geschickes.
Lehren doch die Kirchenlehrer immer wieder, daß der freigelebte
Fall der Menschheit in Adam durch ihre wiederum freigelebte
Erhebung von diesem Fall in Christus habe ausgeglichen werden
müssen und ausgeglichen sei. Die kirchliche Lehre vertritt dann
aber doch selbst, daß sie sich des festen Charakters dieser Vor-
stellungsweise wohl bewußt ist, indem sie der reinen Überzeugung
des Menschen von seinem zunächst bestehenden unendlichen Un-
vermögen dadurch Beihülfe trägt, daß sie dem nach ihr doch nur
individuell geschehen Ereignis der Faller eine getauften universellen
Wirkung zuschreibt, indem sie die Behauptung aufstellt von dem
schonigen Umschlagen des vollen Integritäts in den vollen Corrup-
tionismus. Streift sie aber vorher wie ihrer Lehre am Freigeblichen,
so hier aus Manichäische mythos überträgt sie auch hier und noch
mehr darum besorgt sein, die Erhebungsfähigkeit des Menschen nicht
aus den Augen zu verlieren.

§ Rückgeschichte: Sollen wir nun hierauf über-
gehen: die kirchliche Lehre von dem bündelnden der Menschheit auf-
gehen: indem sie eine in der Gesamtmenschheit als Mittel
zu empfindende Erhebung lehrt, jedenfalls. Sie erhebt sich, und
war der kirchlichen Lehre selbst, an ungenügend eine Psychologie
welche nur bezüglich des Einzelbevulsteten Wahren ist, von
der Gesamtheit auszugehen. Vielmehr ist es übersehen,
was von jenem und was von dieser ausgelegt werden kann, was von
jenem auf diese übertragen werden kann, und was nicht.
Erstens können nur Wesensmerkmale sein. Bewußtseins-
erlebnisse aber nicht: und von jenem gehört vor allem hierher, daß
jede einzelne Mensch erfüllungsfähig ist, aber auch erfüllungs-
fähig: Erhebt sie daher auch von der Menschheit im Ganzen

dies auszusagen ist. Wie also jedes menschliche Einzelwesen dem Geschick unterliegt, sich aus niederen Anfängen zu höherem Wesensbestande entwickeln zu müssen, wie aber auch jedem die Fähigkeit innewohnt, solcher Entwicklung theilhaft zu werden, so ist eben dies auch von der Gesamtmenschheit auszusagen. Die Verschiedenheit der Entwicklungsfortschritte der Einzelnen aber bedingen für die Gesamtmenschheit als Wesensmerkmal das Zusammenbestehen von unzähligen Abstufungen der Entwicklungsreife in ihr.

Die Entwicklungsbedürftigkeit ferner, als Wesensmerkmal jedes einzelnen Menschen schließt für diesen und folglich auch für die Gesamtmenschheit die Fähigkeit aus, sich allein durch die in seinem kreatürlichen Wesen gegebenen Mittel, also von seinem gegebenen niederen Wesensbestande aus, zu höherem Wesensbestande zu erheben resp. erhoben zu haben, schließt daher seine Erlösungsbedürftigkeit ein.

Die aber dem Einzelnen wie der Gesamtmenschheit gleichwohl innewohnende Entwicklungsfähigkeit kann deshalb nur darauf beruhen, daß ihr Wesen eben einer Erlösung zugänglich ist. Denn es eignet ihm, wie wir sahen, jene Gottebenbildlichkeit, kraft deren es für die Selbstmitteilung Gottes, oder die Weltimmanenz Gottes in höherem Maße empfänglich ist als die untermenschlichen Seinselemente es noch sind. Daher ist im Menschen, als dem irdischen Geisteswesen, ein Ferment geistiger, vor allem aber sittlicher Entwicklung wirksam, welches diese Entwicklung im einzelnen Menschen zu Wendepunkten führt, die von hier aus auch im Gesamtleben der Menschheit zu Wendepunkten von allgemein-geschichtlicher Bedeutung werden, und darum auch wieder auf die Entwicklung der Einzelnen zurückwirken.

In dieser, vorerst also nur objektiv-metaphysischen Gesamtaufassung des Menschenwesens kehren bereits mehrere der oben erwähnten Wahrheitsmomente der kirchlichen Lehre wieder. Was sie als status integritatis der Protoplasten der menschlichen Gesamtentwicklung ungeschickt vorangehen läßt, kommt hier innerhalb dieser Entwicklung als die bleibende gottebenbildliche Anlage des Menschen richtig zur Geltung. Was sie — in der Scholastik mechanisch-äußerlich als *donum superadditum*, aber auch in der protestantischen Lehrbestimmung als „göttlichen Gnadenbeistand“ oder als verlierbares *accidens* und darum als von der eigentlichen menschlichen Wesenssubstanz unterscheidbar betrachtet, das er-

scheint in unserer Auffassung als die von Menschen kraft jener Anlage aufnehmbare Selbstmitteilung Gottes wieder: vom eigenen individuellen Wesen des Menschen als das in ihm mitgesetzte höchste Allgemeingültige wohl zu unterscheiden, und nicht pantheistisch mit demselben zu identifizieren, will und kann sie dennoch gerade innerhalb seines gottverwandten Wesens erlösend wirksam sein.

Was ferner die kirchliche Lehre in ihrer einseitig übertreibenden Art auf einen „Fall“ als status corruptionis folgen läßt, wird hier, protestantisch-ernster Würdigung der menschlichen Sünde voll entsprechend, im Begriff menschlicher Entwicklungs- und Erlösungsbedürftigkeit anerkannt.

Die Art nun aber, wie diese metaphysischen Züge des Menschenwesens sich im menschlichen Bewußtseinsleben reflektieren, wird selbstverständlich immer nur dem Innenleben des Einzelindividuums eigentümlich sein, und nur in diesem sich seinem Selbsterleben, sowie von hier aus dann auch seiner Beobachtung und analogen Beurteilung fremden Selbsterlebens darbieten. Und erst hier tritt darum auch das eigentliche Problem, welches das Eigenerlebnis seiner Sünde dem Menschen stellt, für die dogmatische Reflexion in seiner ganzen Schwere hervor. Das aber ist nichts anderes als das, was die kirchliche Lehre in ihrem unmöglichen Begriff der „Erbschuld“ zum härtesten und widerspruchsvollsten Ausdruck zu bringen keinen Anstand genommen hat.

Denn in der Tat handelt es sich hier um jene schon mehrfach von uns angetroffene anscheinende Antinomie schwerster Art, nämlich um das im Selbsterleben und in der Selbstbeurteilung des Menschen unweigerlich hervortretende Zusammentreffen der beiden Bekenntnisse eigenen sittlichen Unvermögens und eigener Schuld.

Es handelt sich zunächst um die rückhaltlose Anerkennung dieses Tatbestandes. Diese ist aber nicht nur dem christlich-religiösen Bewußtsein wesentlich, sondern auch das allgemeine sittliche Bewußtsein kann sich ihr nicht entziehen, es wird ihr vielmehr allen Versuchen gegenüber, sie aus logischen Gründen zu verweigern, doch immer wieder zgedrängt. Es liegt in ihr eine unwillkürliche und strikte Ablehnung pelagianischer Anthropologie. Daher war es auch ein grober Fehler des Rationalismus, sich durch

berechtigten Widerwillen gegen die kirchliche Erbsündenlehre sofort auch zum Rückfall in eine pelagianische Überschätzung der ethischen Beschaffenheit des Menschenwesens verführen zu lassen. Er erlebte denn auch in diesem Punkte von einer Seite her, von der er es am wenigsten erwartete, eine Rektifizierung, die freilich insofern eine ungenügende blieb, als sie nicht auch zum wirklichen Kern und Prinzip des Christentums zurückführte. Immerhin: Kants Lehre vom „radikalen Bösen“ bildete den Auftakt zu einer gründlichen Revision des anthropologischen Optimismus der Aufklärungszeit. Und zwar begnügte gerade Kant sich nicht mit einer Revision, welche nur in objektiver Weise die tatsächliche Unzulänglichkeit empirisch-menschlichen Könnens gegenüber der sittlichen Forderung konstatiert hätte, sondern er sah sofort, daß der eigentliche Knoten des Problems im Hinzutritt des individuellen Schuldbewußtseins zu diesem Eindruck eigener Unzulänglichkeit gelegen sei. Und eben auf die Erklärung dieses Zusammentreffens war seine Lehre von einer aus der Freiheit des intelligiblen Ich entsprungenen „Umkehrung der sittlichen Maxime“ gerichtet.

Er hatte also genau denselben psychologischen Tatbestand im Auge wie die kirchliche Lehre. Und damit erhellt, daß diese letztere lediglich in eine Reihe von Erklärungsversuchen sich einfügt, welche auf den gleichen Punkt gerichtet sind.

Als derartige Versuche sind neben der kirchlichen Lehre von ursprünglicher Vollkommenheit, Fall und Erbschuld der Menschheit besonders hervorgetreten solche Lehren, welche, die individuelle Eigenart des Schuldbewußtseins wie sein Auftreten vom Beginn des irdischen Bewußtseinslebens an, aus individueller Freiheitsentscheidung erklären wollten: Plato's Lehre vom Fall der Seelen in ihrer Präexistenz, und Origenes' modifizierte Wiederaufnahme dieser Hypothese. Wie Kant's Lehre vom intelligiblen, zeitlosen Ursprung des „radikalen Bösen“ sich zu diesen Vorgängern verhält, ist bekannt; und von welchen Schwierigkeiten seine Ansicht auch für den, der seinen transzendentalen Standpunkt teilt, gedrückt wird, haben wir früher gesehen. Schelling's von Jakob Böhme beeinflusste Spekulation über den Ursprung des Bösen, in seiner „Abhandlung von der Freiheit“ 1809, schließt sich an. Daub suchte Anlehnung wieder bei ihm, während Rückert's „Theologie“ auf Kant, Julius Müller's „Lehre von der Sünde“ auf Plato und Origenes zurückgingen.

Wenn es sich bei all diesen Versuchen darum handelte, die Ursache der vorgefundenen und dennoch schuldbewußten Gebundenheit des Willens in einem Akte der Freiheit desselben Willens nachzuweisen, der, sei es zeitlich, sei es zeitlos dynamisch, den gegebenen Zustand bedinge, so lief dabei alles auf eine bloße Zurückschiebung des Problems hinaus; denn angesichts eines Freiheitsbegriffs, der das — sei es präexistierende, sei es intelligible — Subjekt indeterministisch als *causa prima* gelten ließ, erhebt es sich doch wieder in seiner ganzen Schwere. Daher ist die Sache in anderer Weise zu betrachten.

4. Neuerwägung. Wir werden also wieder auf das Freiheitsproblem zurückverwiesen, und da dessen Entscheidung auf dem Kampffelde zwischen Indeterminismus und Determinismus liegt, so müssen zunächst die Ansprüche dieser beiden Auffassungsweisen erwogen werden.

Für den Indeterminismus spricht vor allem das menschliche Schuldbewußtsein selbst. Aber wenn dasselbe beim Willen des Subjekts als letzter und selbständiger Ursache der Sünde stehen bleibt, so hat es keine Antwort auf die Frage, warum es eine allgemeinmenschliche Erscheinung sei und warum sich mit ihm ein Erlösungsbedürfnis verbindet, während ihm die Versuche des freien Willens zu eigener Wiedererhebung statt Beruhigung nur Neuerregung jenes Bedürfnisses eintragen.

Für den Determinismus spricht die anscheinend einwandfreie Logik des lückenlosen Kausalnexus, aber nur unter der Voraussetzung, daß der ihn denkende innerhalb dieses Nexus sein eigenes Ich als Null betrachtet, wogegen sein Bewußtsein eigener Realität reagiert.

Für den Determinismus spricht in anderer Weise auch das religiöse A. G., aber nur, wenn es zu der Konsequenz gelangt, das eigene Ich vor der Gottheit oder in der Gottheit verschwinden zu lassen, wogegen wiederum das Bewußtsein seiner Eigenrealität sich auflehnt. Und beiden letzteren Instanzen gegenüber führt sogar unsere Besinnung auf die von ihnen selbst angerufene logische Norm doch zum alten Tatbestande zurück. Denn es erweist sich als unlogisch, innerhalb des Kausalnexus die Realität und Wirkungskraft der Einzelursachen zu leugnen, und damit stellt sich auch das sittliche Schuldbewußtsein wieder ein.

Und wenn es innerer ist ihm seine Eigenart hat, behauptet und geltend machen soll und kann, so hat es doch diese Eigenart auch von sich selbst gegeben, sondern jedenfalls ihrer Grundlage nach lediglich empfangen, so sehr es auch zu ihrer normgemäßen Weitergestaltung verpflichtet und darum auch befähigt ist. Denn ein genügend Weiser ist es allerdings zum Selbstwerden berufen, was unterliegt nicht physikalischen Zwängen, die seinem Willen den sittlichen Charakter nehmen würden, wohl aber Zwänge der Energie und Haltung seiner Selbstverwirklichung dem Inhalt des Möglichen, und so ist dieser Zwang abhängig je vollkommener, weil gehobener sein gegenüber dem was der Wirklichkeit seine Normbewußtsein aussetzenden Müssen. Und endlich bezüglich der Forderung dieser Müssen zur Lösung seiner Selbstverwirklichung wird es sich wohl abhängig erweisen von der bereits hervorgegangenen Beschaffenheit seines Willens, dem Grade seiner geistigen Reife, oder bereits gewonnenen Reife.

Denn von beiden Seiten ergo von Selbstbestimmung und dann wieder von Determination dringender Zwänge kann erscheinen, daß es sich verhält, das menschliche Wesen, so wie es ist, bestehende, wirklich vorhandene Potenzen besitzt, die als geschnitten ihren eigenartigen Willen herausschöpfen, in einer eigenen vollen Befähigung, als auch in Gegenständen, in einer Mitwirkung nehmen soll, in welchem Weise aber auch die Entwicklung unterliegt, die durch die in seiner Befähigung als geschnittene Ganzes, aber auch durch seine Eigenart, wie durch Richtung und Grad seiner Befähigung bedingt ist. Seine diese Mitwirkung in jeder Beziehung, und so — worauf es hier in erster Linie ankommt — vor allem in sittlicher Beziehung durch verschiedene Stadien von Unreife und Reife hindurch, so ist doch wohl zu beachten, daß Unreife die Freiheit und die Selbstbestimmung des Willens nicht ausschließt, sondern nur eine Fülle von neuen Freiheitsbestimmungen nach sich zieht. Mit dieser seiner je bestimmten Eigenart ist dieser Willen aber in der allgemeinen Selbstbestimmung, in der je nach seinem Reifegrade wird auch seine Selbstbestimmung besteht, der die seiner Eigenartentsprechung entspricht, und dieser Selbstbestimmung wird wieder seine Einwirkung der Müssen entsprechen, für deren Einwirkung er empfänglich ist, und endlich wird diese Selbstbestimmung, durch Mitwirkung der Lösung unterhalb der entsprechenden verschiedenen Lagen seiner Einwirkung eine

zunehmend bestimmtere Richtung geben, und durch Übung wird die Konstanz ihres Weges nach unten wie nach oben bedingt sein.

Wenn nun so eine Freiheit menschlichen Willens wirklich besteht, so erhebt sich die Frage, ob sie durch das Wirksamwerden des „erlösenden“ Ferments göttlicher Selbstmitteilung innerhalb der sittlichen Entwicklung dieses Willens aufgehoben, oder wenigstens beeinträchtigt werde. Dieser Fragestellung wäre die Willensfreiheit überhaupt nicht ausgesetzt, wenn die Lage des Menschen wirklich die wäre, wie sie sein noch unerfahrenes sittliches Bewußtsein unwillkürlich voraussetzt: sobald ich meine Pflicht kenne, weiß ich, daß ich soll, und weiß darum zugleich, daß ich kann. Tue ich aber das Gebotene nicht, oder gar sein Gegenteil, so sagt mir mein entstehendes Schuldbewußtsein: ich hätte dem Gesetz gemäß handeln können, und habe mich dennoch gegen dasselbe entschieden.

Allein eben diese letztere Erfahrung wird bedenklich oft gemacht, und das Christentum behauptet grundsätzlich: sie wird allgemein und notwendig gemacht und sowohl im Judentum wie im Griechentum war es eine irrtümliche Voraussetzung, wenn man — wie vielfach auch heute noch — glaubte, die bloße Kenntnis der Pflicht äußere für sich allein schon eine sichere und durchschlagende Motivkraft für die Willensbestimmung.

In der Tat ist dem nicht so. Vielmehr folgt der Wille, auch bei gewonnener Kenntnis der Pflicht und Anerkennung ihres Rechtes, zunächst anderen Motiven. Nur durch Aufhebung dieser und Zuführung anderer Motive kann seine Renitenz überwunden und seine Richtung auf die Ziele der sittlichen Norm hingelenkt werden.

In dieser Notwendigkeit, daß so auf den Willen eingewirkt werde, tritt einerseits das Erlösungsbedürfnis des Menschen klar zutage, und damit auch seine bleibende Abhängigkeit von gewissen Bedingungen für seine Entwicklung, andererseits aber auch die lediglich an seine Freiheit sich wendende sittliche Art der Erlösung, durch die allein sie eine wahrhafte Erlösung ist. Daher jede Art äußeren physischen Zwanges und jede Zuführung bloß sinnlicher Motive der Furcht oder Hoffnung nicht zur Erlösung führt, sondern nur die Wirksamkeit der vor ihr schon in Kraft befindlichen Motive verstärkt und verlängert, somit den Willen im Stadium der Unreife beläßt, ja festhält, statt ihn der sittlichen Reifung entgegenzuführen. Dies kann nur durch Erweckung seines eignen Verlangens nach seiner Einstimmigkeit mit der sittlichen Norm, und

somit durch Herbeiführung seines freien Selbstwollens im Sinne dieser Norm geschehen. Eben deshalb müssen auch die neu-zugeführten Motive selbst mit der sittlichen Norm im Einklang stehen, und dieser Art sind zweifellos die aus dem Glauben an die erlösende Initiative der Gottheit fließenden christlich-religiösen Motive. Ihre Wirkung auf den Willen ist durch Erregung religiöser Affekte vermittelt, in denen jene Läuterung und Vollendung des A. G.'s zutage tritt, welche das eigentliche Wesen, das religiöse „Prinzip“ des Christentums ausmacht.

In der die Erlösung notwendig machenden sittlichen Unreife des Willens nun liegt die Tatsache seines faktischen sittlichen Unvermögens, sein sittliches Nichtkönnen als das Anfangsstadium des Prozesses unzweifelhaft vor. Es drückt sich aber aus in der von der Norm abweichenden aktiven Betätigung des Selbstwollens oder der Freiheit. Und deshalb verbindet sich mit ihm, obwohl diese Betätigungsweise in der sittlichen Unreife des Willens, mithin in seiner Abhängigkeit von den in seiner Natur und seiner Lage gegebenen Entwicklungsbedingungen begründet ist, mit der Sünde das Schuldbewußtsein; und zwar mit so unverbrüchlicher psychischer Gesetzmäßigkeit, daß darin auch eine, in ganz deterministischen Bahnen verlaufende theoretische Erwägung und Überzeugung nichts ändert. Denn wenn diese vielleicht auch auf die Selbstkritik des so denkenden Subjekts vorübergehend abstumpfend wirken mag, so tritt bei der Beurteilung anderer die Behauptung von deren „Schuld“ in Gestalt sittlicher Entrüstung über sie, in der Regel um so energischer hervor. Auch in jenem Fall aber lebt das Schuldbewußtsein im unbewachten und spontanen psychischen Verlaufe mit elementarer Gewalt wieder auf.

Dies nun kann seinen Grund nur darin haben, daß der Mensch sich eines Willens bewußt ist und sich einen Willen zuschreibt, welcher der erkannten sittlichen Norm gemäß sich betätigen soll, und dies freilich nicht deshalb auch schon kann, wohl aber zu entsprechendem Können erhoben werden kann. Und der Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme liegt darin vor, daß der Wille solche Erhebung tatsächlich erfährt, sobald die richtigen Motive ihm zugeführt werden. Darin erweist sich eine Wesensanlage als im Menschen vorhanden; welche mit seinem Normbewußtsein im Einklang steht. Und im Hinblick auf diese An-

lage beurteilt sich das Ich in seinem Schuldbewußtsein, nicht aber nach dem empirisch noch vorhandenen Stadium seiner Entwicklung. Dieses Stadium ist veränderlich und ändert sich tatsächlich stets; jene Anlage aber beharrt, und wird so zum Maßstab der Selbstbeurteilung. Die unvollkommene Wirklichkeit ist das flüssige, die Anlage das konstante Element. Sie ist es, die jener gegenüber wirksam zur eigenen Aktualität drängt, und das Schuldbewußtsein hervorruft, wenn die Hemmungen der Entwicklungsbedingungen ihr widerstehen. Daher ist das Schuldbewußtsein mit seiner Qual der Stachel, mit dem die Anlage gegen diese Hemmungen reagiert und die Entwicklung vorwärts treibt. Schwiege es, so würde dies beweisen, daß sie jenen erliege und die Entwicklung ins Stocken gerate. So im Einzelsubjekt.

Auf dem gleichen Tatbestande aber beruht im Gemeinschaftsleben das Recht der Gesamtheit zur Schuldzumessung und Bestrafung der Fehlbaren unter ihren Mitgliedern. Der Wegfall beider würde die Anerkennung der vorübergehenden und zur Aufhebung bestimmten Wirklichkeit als eines Definitivums involvieren. Gewiß ist resp. war sie das, was zur Zeit allein möglich war; ihre Änderung aber erscheint stets ebenfalls als möglich, und das Ziel, dem sie entgegenführen kann, als bekannt; die Reaktion gegen den augenblicklichen niederen Tatbestand daher als geboten. Ist dabei das staatliche Zwangsrecht nur ein Provisorium, das zur wahrhaften sittlichen Reifung noch keineswegs führt, so schafft es immerhin, selbst schon die sittlichen Ziele richtig erkennend, die Vorbedingungen zur Annäherung an sie durch Besiegung zahlreicher Entwicklungshemmungen und Wacherhaltung eines gemeinsamen Normbewußtseins.

Alle oben erwähnten Theorien aber, theologischer wie philosophischer Art, kommen darin überein, daß sie die sittliche Anlage des Menschen abstrakt und isoliert und als bereits völlig zum Können aktualisiert der Entwicklung voranstellen — statt sie innerhalb dieser letzteren ihre Aktualisierung erst erkämpfen zu lassen. Sie sind daher nichts anderes als mehr oder weniger mythisch geartete Ausgestaltungen der angesichts der eigenen Entwicklung eintretenden Selbstbeurteilung des menschlichen Subjekts. Sie fußen dabei auf der Tatsache, daß der Mensch weiß: daß er in gewissem Sinne schon ist, was er sein soll. Sie übersehen aber, daß er es nur erst potentiell ist, und deshalb einer Erlösung bedarf.

Dieser ist er fähig, weil ihr Objekt da ist: die ihrer Bestimmung bewußte Persönlichkeit. Als sittliche Erlösung vollzieht sie sich an ihr durch Zuführung neuer Motive, welche hinzutreten müssen zur bloßen Kenntniss der Norm, die ihrerseits das Bewußtsein des Sollens nur erst weckt, zur Herbeiführung entsprechender Willensbetätigung aber nicht ausreicht.

So ist der Wille einerseits abhängig als stehend unter Entwicklungsbedingungen, aber falsch erachtet ihn der Determinismus als durch dieselben aufgehoben; vielmehr ist er frei als das Subjekt dieser Entwicklung, in deren Stadien er sich stets als vorhanden betätigt. Aber falsch beurteilt ihn der Indeterminismus als isolierte causa prima.

§ 62. Das materiale Wesen der Sünde liegt begründet in dem naturgemäßen Vorsprung der, die gegebene Individualität zu ihrer Selbstbehauptung treibenden Willensmotive, welcher auch dem erwachenden sittlichen Normbewußtsein oder dem göttlichen Gesetz gegenüber fortdauert, und je nach der individuell verschiedenen Form des bestimmungswidrigen und pflichtwidrigen Verweilens des Menschen in niederen Entwicklungsstadien die Trägheitssünde und die Selbstsuchtssünde hervorruft, wobei der Grad der Sünde nicht nach dem objektiven sittlichen Unwert des äußeren Aktes (Todsünden und läßliche Sünden) sondern allein nach dem Grade der Intensität des bewußtspflichtwidrigen Wollens zu bemessen ist.

1. Die „Sinnlichkeit“ als Voraussetzung der Sünde. Die Frage, deren Beantwortung jetzt am meisten drängt, ist die nach dem materialen, inhaltlichen Wesen der Sünde; denn im Bisherigen ist nur noch ihr formales Wesen erörtert und als bewußt gewollter, aktiv betätigter Ungehorsam gegenüber dem als göttlich und unbedingt gültig erkannten und anerkannten sittlichen Gesetz bestimmt. Jetzt aber steht nicht nur zur Frage: was verlangt dieses Gesetz und was tut statt dessen jener Ungehorsam — diese Frage ist bisher ebenfalls schon vielfach gestreift und vorläufig beantwortet — sondern die Frage ist jetzt: was für Motive sind es, welche auf den Willen des Menschen von vornherein so maßgebenden Einfluß gewinnen, daß eine tiefgreifende Entwicklung und innerhalb derselben eine Erlösung notwendig wird, wenn eine

am Maßstab der sittlichen Norm als Fehlentwicklung zu beurteilende Gestaltung des Menschenwesens aufgehalten, und seine normale Gestaltung erreicht werden soll. Die Antwort, welche auf diese Frage allein gegeben werden kann, führt zunächst über das Gebiet, welches sittlicher Beurteilung unterliegt, ganz zurück auf dasjenige des sittlich indifferenten Daseins des menschlichen Subjekts als bloßen Lebewesens, als welches es sich der Reihe aller sonstigen Lebewesen einordnet. Als Eines unter Vielen ist jedes Lebewesen zunächst darauf verwiesen, sich in seiner Existenz zu behaupten gegenüber den zahllosen Kollisionen, in die seine gegebene Lage es verwickelt. Aus diesem nächsten Interesse, als die Individualität, als welche es sich vorfindet, zu sein, ehe noch die weitere Ausgestaltung des vorgefundenen in Betracht gezogen werden kann, aus diesem Interesse jedes Lebewesens erwachsen die ersten Motive für die Betätigung der ihm innewohnenden Kraft oder für seine Betätigung als „Wille“, sobald sich, wenn auch erst bloß tatsächlich und unreflektiert, mit der Kraftbetätigung die Absicht der Selbstbehauptung, und aus dem Gefühl der Selbstbefriedigung heraus das Erleben und die Vorstellung von ihrem Werte verbindet. Dann ist aus dem bloßen „Triebe“ bereits Wille geworden, der zu seiner weiteren Bestimmung Motiven zugänglich ist und ihnen folgt. Es ist selbstverständlich, daß diese Motive „berechtigt“ sind, sofern sie dazu führen, das Individuum als Glied im System endlicher Wechselwirkung zu erhalten, auch wenn andere Individuen dadurch genötigt werden, ihre gewonnene Daseinsform aufzugeben und, wie die Seinselemente, die in ihrem Organismus vereinigt waren, andere Entwicklungswege einzuschlagen. Erst wo die Betätigung dieses Selbstbehauptungswillens berechnete Interessen anderer Individuen stört, oder über ihren Zweck hinaus sich geltend machend, andere Individuen unnötigerweise vernichtet oder in ihrem Dasein beeinträchtigt, wird das betreffende Lebewesen als „Schädling“ Reaktionen gegen sich hervorrufen, welche seine Übergriffe kompensieren. Von sittlicher Beurteilung aber ist auch dann noch keine Rede, sondern immer nur noch von einem sittlich indifferenten Naturereignis.

Der Mensch ordnet sich in seiner ersten Lebensperiode diesem rein „biologischen“ Werden einfach ein. Aber die in ihm wirksame Anlage zum Geisteswesen führt ihn über dieses Stadium bald hinaus; und damit wird die Grundlage zum Entstehen der Sünde gegeben.

2. Sinnlichkeit und Sünde. Kommt das Menschenwesen in Betracht, so sondern sich die im Begriff der „Sinnlichkeit“ vereinigten Momente, die an sich in ihm auch auf der untermenschlichen Stufe schon zu unterscheiden sind, bereits deutlicher. Denn unter „Sinnlichkeit“ können wir mit Kant schon die Funktion unserer Erkenntnisorganisation verstehen, kraft deren wir mittelst unserer Empfindungsweisen und Anschauungsformen das uns dargebotene Erfahrungsmaterial zu für uns faßbaren „Erscheinungen“ gestalten und zum Gegenstand unserer empirischen Erkenntnis machen, worauf der Aufbau unseres raumzeitlichen Weltbildes beruht. Dieses Fungieren der „Sinnlichkeit“ dürfen wir mit hoher Wahrscheinlichkeit auch in den untermenschlichen Lebewesen voraussetzen, nur unter Beschränkung ihres Erkennens auf die Zwecke ihrer Lebenserhaltung, wo nicht etwa „Dressur“ im Dienste des Menschen darüber hinausführt.

Durch die vom Eindruck der so zum Bewußtseinsinhalt werdenden Erscheinungen ausgehenden Reizungen des Selbstbehauptungswillens aber wird eine ganz andere Funktionsweise der „Sinnlichkeit“ und damit auch eine neue Bedeutung des Ausdrucks hervorgerufen, wodurch bei Kant dem theoretischen Sinn von „Sinnlichkeit“, der in der Kritik der reinen Vernunft herrschend ist, ein praktischer Sinn von „Sinnlichkeit“ zur Seite tritt, der dann in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Ethik seine Rolle spielt. Diese praktische „Sinnlichkeit“ ist zunächst, wie in allen Lebewesen, so auch im Menschen, nur die durch den Reiz der Erscheinungen ausgelöste Regung des Begehrens nach Aneignung des Nichtichs behufs Befriedigung der vom Selbstbehauptungstrieb erregten Bedürfnisse. Ist diese „Sinnlichkeit“ an sich noch sittlich indifferent, so ändert sich das doch mit einem Schlage, sobald im Menschen, in Gestalt des „kategorischen Imperativs“, das sittliche Normbewußtsein erwacht. Durch dasselbe wird ihm klar, daß er nicht bloß wie die untermenschlichen Lebewesen tatsächlich einer Wesensgemeinschaft eingegliedert ist, deren Zwecken auch sein Selbstbehauptungswille dienstbar ist, und in welcher zweckwidriges Sichgeltendmachen desselben automatische Reaktion aus dem Ganzen heraus im Gefolge hat — sondern daß ihm als Geisteswesen die Aufgabe obliegt, seine Lage auch zu begreifen und die daraus sich ergebenden Pflichten zu erkennen und zu erfüllen. Damit erwacht im Menschen das Bewußtsein,

Glied einer Gemeinschaft zu sein, die ihr Wesen und ihr Daseinsrecht darin hat, daß sie aus Gliedern besteht, welche wissen, daß sie ihr eigenes Wesen nur in der Hingabe an den Dienst und durch die Leistung des Dienstes am Ganzen normal gestalten können, daß sie daher die Motive ihrer Willensbestimmung nicht mehr aus ihrem Begehren zu entnehmen haben, sich innerhalb der Erscheinungswelt und auf Kosten des hier sich ihnen anbietenden Nichts zu behaupten und zu vergrößern, sondern allein und einzig aus ihrem eigenen Wesen, als Glieder jener Gemeinschaft, deren normale Gestaltung durch die ihrer Glieder bedingt ist, darum aber auch diese ihrerseits wiederum auf dem Wege ihrer eigenen Verwirklichung herbeiführt.

Diese Selbstbesinnung der „praktischen Vernunft“, vollzogen in ihrer „Isolierung“ und Konzentrierung auf sich selbst, erhebt ihre Träger über die „Sinnlichkeit“, welche den Reizen der Erscheinungswelt mit ihren „Neigungen“ ausgesetzt ist; und der bloß mechanischen Kausalität, die in die Erscheinungswelt ja auch nur hineingeschaut ist, tritt die wahre, intelligible Kausalität der Freiheit gegenüber, aus welcher die zunehmende Verwirklichung des kategorischen Imperativs und damit auch die Umwandlung der Erscheinungswelt im Sinne der sittlichen Norm hervorgeht.

Die tiefe Wahrheit dieser Kantischen Auffassung haben wir oben rückhaltlos anerkannt, ohne uns die Schwierigkeiten, welche ihr aus Kant's sonstigen Voraussetzungen erwachsen, zu verbergen. Entnehmen wir ihr hier nur die Momente, welche dazu dienen können, uns das Wesen der Sünde zu verdeutlichen.

Beide Formen der „Sinnlichkeit“, die, nach welcher sie das Erkennen des Menschen, und die, nach welcher sie sein Begehren bedingt, wirken zusammen, um den Willen vom Beginn seiner Entwicklung her an die Zulassung von Motiven zu gewöhnen, deren Wirksamkeit, so sehr sie seinen selbstischen Neigungen dient, ihn doch für die Erfüllung seiner wahren und höheren Aufgabe unfähig macht. Erwacht nun mit dem sittlichen Normbewußtsein in seinem spezifischen Unterschiede von allen Prinzipien sinnlichen Nutzens oder Schadens auch das Bewußtsein um diese Aufgabe, so findet dieser Vorgang einen Willen vor, der die bisher von ihm zugelassenen Motive für durchaus berechtigt hält; und sofern sie aus dem bloßen Interesse an Erhaltung der eigenen Existenz entspringen, hat er damit auch Recht. Eben darum behauptet sich aber ihr

einmal erlangter Vorsprung auch dann noch mit Zähigkeit, wenn die Einsicht in die Begrenztheit dieses Rechtes und in das Wesen der jenseits desselben sich erhebenden sittlichen Aufgabe bereits erlangt ist. Und dieser Konflikt wächst sich gerade an dieser Einsicht zur Intensität bewußter und energischer Gehorsamsverweigerung und widergesetzlicher Handlungsweise aus.

Es erhebt sich die Frage, warum es innerhalb der menschlichen Willensentwicklung so allgemein zu solchem Konflikte kommt und kommen muß?

Wie klassisch der Apostel Paulus diesen psychischen Konfliktszustand Röm. 7 geschildert hat, ist bekannt. Aber seine Erklärung desselben können wir uns nicht mehr aneignen. Er läßt den Willen des Menschen unter dem Einfluß zweier objektiv gedachter Mächte, des Gesetzes und der *σάρξ* gleichsam sich spalten, durch das erstere wird ihm Zustimmung, durch das letztere aber entgegengesetztes Tun abgenötigt. Wir dagegen müssen von unseren Grundüberzeugungen aus diese Mächte ins Innere des Menschen verlegen, und ihr Wirken daselbst als Symptom seiner eigenen Entwicklung betrachten.

Es führt allerdings Konflikte unter den geistigen Betätigungsweisen selbst herbei. Denn es entsteht eine Ungleichmäßigkeit in der Entwicklung der sittlichen Einsicht und des sittlichen Willens. Dem Vorsprung der niederen Willensmotive folgt ein Vorsprung der erwachenden sittlichen Einsicht, hinter dem der Wille nunmehr zurückbleibt und sich in dieser Inferiorität versteift. Paulus drückt diese Tatsache so aus, daß er das Gesetz geradezu als den gottgewollten Urheber derselben bezeichnet: „ὁ νόμος ἐπίγνωσις καὶ δύναμις τῆς ἁμαρτίας“.

Wir unsererseits gehen zurück auf das Wesen des Sittlichen, dessen Entstehen dadurch bedingt ist, daß das Gesetz den Willen vor Hemmungen stellt, die er selbst zu überwinden hat, deren schwerste er aber gerade in sich selbst, seiner eigenen inferioren normwidrigen Selbstbestimmung findet. Dies erkennt und bekennet der Mensch als die ihm anhaftende Sünde, und aus der allen endlichen Individuen beschiedenen Entwicklungsnotwendigkeit bildet sich dieser Zustand als ein generell-menschlicher Zustand hervor. Das ist das Wahrheitsmoment im kirchlichen Erbsündenbegriff. Der Einzelne wird als selbstisches Wesen geboren und in eine demgemäß geartete Gemeinschaft hineingeboren. Aber weil

der Mensch der nur zunächst sinnlich gebundene, in seiner Tiefe jedoch zugleich der gottebenbildliche endliche Geist ist, bildet sich in ihm alsbald das Bewußtsein des Nichtsoseinsollens hervor; daher wiederum die Kirchenlehre recht hatte, mit der Zuordnung des Schuldbewußtseins zur „Ersünde“, wenn auch die Motivierung eine falsche war.

Die Sünde ist das bewußt gewollte Verweilen in einem Entwicklungsstadium, das als ein zu überwindendes erkannt ist.

Der egoistische Standpunkt kann nun die Form der bloßen Trägheit oder der aggressiven Willensbetätigung annehmen. Ersteres ergibt die im engeren Sinn so genannte „Sinnlichkeitssünde“: Genuß des den natürlichen Trieben auf dem niederen Standort Gebotenen; letzteres die Selbstsuchtssünde: Ausdehnung, Erweiterung der Ich-sphäre auf dem niederen Standort.

Ähnliche Form nimmt die Gemeinschaftssünde an, deren Bestehen aber auf der Übereinstimmung der Individuen in ihrer Selbstbestimmung beruht. Entscheidend für ihre Qualität ist daher auch die mehr passive oder mehr aktive Beanlagung der Einzelnen; egoistisch ist beides. Durch diese Psychologie der Sünde wird von selbst klar, wie äußerlich, weil nur quantitativ bemessen, die Schätzung der Sünden ist, wenn sie ihren Maßstab in dem Nutzen sieht, den die Gemeinschaft den Gütern beilegt, die durch ihre Begehung verletzt werden. Die katholische Unterscheidung von „Todsünden“ und „läßlichen Sünden“ beruht wesentlich hierauf, ist daher juridisch äußerlich und führt zur gesetzesreligiösen Kasuistik. Die einzig richtige Schätzung der Sünde ist nur dem Ich selbst, vor allem aber Gott, als dem Herzenskündiger, möglich. Sie sieht ihren Maßstab aber allein in dem Grade der bewußt aufgewendeten Willensenergie, betätigt im Ungehorsam gegen das in seiner Berechtigung erkannte und anerkannte Gesetz. Da aber diese Willensenergie von einer Menge schwer erkennbarer Faktoren bedingt ist, in die kein menschliches Auge hineinblickt, so sind der menschlichen Schätzung der Sünde auch gewisse Grenzen gezogen. Ist einerseits die Sünde da am größten, wo die Bewußtheit des Ungehorsams am klarsten ist, und ist dies unter der Sünde wider den heiligen Geist zu verstehen, so begreift sich das über sie ausgesprochene Verdikt, (Mt. 12, 32) freilich nur unter Voraussetzung ihrer Beharrlichkeit. Gleichwohl gilt derjenige Zustand des Sünders für den schlimmeren, wo durch die Übergewalt der sinnlichen Motive

und ihr inveteriertes Vorwalten das Bewußtsein um das Gesetz und den ausgeübten Widerstand gegen dasselbe bereits getrübt ist. Dieser Zustand hat den Scheitelpunkt der sündigen Entwicklung bereits überschritten. Vor demselben liegen die meisten Stadien derselben, wo der Kampf zwischen Sinnlichkeit und Pflichtbewußtsein im Aufsteigen begriffen ist. Hinter ihm liegen die Stadien, wo er anfängt, sich zu Gunsten der Alleinherrschaft der Sinnlichkeit zu entscheiden. Eine absolute Trübung des sittlichen Bewußtseins („Verstockung“) wäre aber wohl nur als Symptom eingetretener Psychose zu deuten. Die Erlösungsfähigkeit des Ich als aufgehoben zu denken wäre aber gerade bei eingetretener Erkrankung seines Organismus unstatthaft, und mit der Annahme einer Zerstörbarkeit des Ichs selbst gleichbedeutend, der es jedoch als Weltelement niemals ausgesetzt sein kann.

Zweiter Teil: Theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der Aussagen des christlichen Bewußtseins über seine Heilsanschauung.

Einleitung.

§ 63. Die christliche Heilsanschauung, an sich nur der Reingehalt des in Christo und durch Ihn der Menschheit mitgeteilten christlichen Prinzips, ist in der Dogmatik vor allem als solcher zu würdigen und theologisch-wissenschaftlich auszugestalten, erweist sich dagegen in der Schrift- und Kirchenlehre als mitbestimmt durch religiöse Vorstellungen, welche zwar von der altorthodoxen Dogmatik als Inhalt einer „cognitio revelata“ betrachtet werden, in Wahrheit aber nur daher rühren, daß Probleme, welche wirklich tief im christlichen Bewußtsein liegen, nur mythologisch begründete Lösungen fanden, woraus sich dann weiterhin wieder neue sekundäre und selbstgeschaffene Probleme erhoben, die in ähnlicher Weise gelöst werden; hieraus ergibt sich aber, daß in der Dogmatik wohl jene wirklichen Probleme selbst wissenschaftlich zu behandeln sind, jene in genannter Art erwachsenen Vorstellungen aber mehr und mehr nur Gegenstände kurzer Berichterstattung und kritischer Erörterung werden können.

1. Die Darstellung der christlichen Heilsanschauung. Der soeben gegebene Vorausblick auf die Art der uns noch obliegenden dogmatischen Arbeit, greift andererseits weit zurück auf früher von uns getroffene Bestimmungen, für welche die Zeit ihrer Ausführung jetzt gekommen ist. Schon unsere allgemeine Einleitung widmete (I, S. 21 ff.) der christlichen Heilsanschauung als einem Gegenstande wissenschaftlicher Ausgestaltung

einen besonderen Paragraphen (§ 5), in welchem eine derartige Ausgestaltung für möglich erklärt wurde, „falls sich die christlich-religiöse Erfahrung als eine solche erweise, die nicht etwa aus den Bahnen des übrigen Geisteslebens heraustrete, sondern im Gegenteil die normale Entfaltung desselben herbeiführe“. Es wird dann weiterhin auf den besonderen Charakter der christlichen Heilsanschauung — ihre Innerlichkeit — hingewiesen, und (I, § 6, S. 26) auch ihre zusammenfassende, summierende Haltung gegenüber der erkenntnistheoretischen und religionswissenschaftlichen Grundlegung wie gegenüber der dogmatischen Ausgestaltung der christlichen Seinsanschauung hervorgehoben; denn „sie habe darzustellen, wie sich im christlich-religiös bestimmten Ich das in Christo zur Voll-offenbarung gelangte normale Verhältnis alles endlichen Geisteslebens zu Gott in entscheidenden Lebens- und Bewußtseinsvorgängen vollzieht, und wie durch den Zusammenschluß der so erlösten Einzelnen zur christlichen Gemeinschaft sich innerhalb der Menschheit ein Zentralorgan gestaltet, dessen Wirken ihre Gesamtentwicklung auf die Bahnen führen und in den Bahnen erhalten soll, welche dem in Gott gegründeten Ziel der gesamten Weltentwicklung entgegenführen“. Diese Bestimmung der Aufgabe des letzten Teils der christlichen Dogmatik und insbesondere der Hinweis auf deren Begründung auf den zu führenden — jetzt geführten — Nachweis der Berechtigung der christlich-religiösen Gewißheit ruft uns aber endlich auch in Erinnerung, was gerade diesem Nachweis kurz vorher als Aufgabe vorgeschrieben war: „daß er sich nämlich vornehmlich darauf zu richten habe, wie weit sich die Gewißheit wirklich erstrecke und ob sie nicht etwa von einem Punkte aus, wo ihre Berechtigung als unanfechtbar sich ergebe, auf Bewußtseinsinhalte sich ausgedehnt habe, die sich unberechtigter Weise mit unter ihren Schutz zu stellen suche; damit gewinne die Untersuchung kritischen Charakter“ (I, S. 24).

Und diese Forderungen wurden mit besonderer Beziehung auf die christlich-religiöse Gewißheit noch dahin verschärft, „daß die wirklichen Wurzeln dieser Gewißheit zu enthüllen seien, und sie dann als Normmaßstab zu verwenden sei, an welchem alles, was unter Berufung auf sie sich für Wahrheit ausgibt, geprüft werde, ob es wirklich aus ihr stamme, oder wenigstens ihr berechtigter Ausdruck sei, oder nur als Parasit fremder Herkunft und sekundäre Wucherung sich erweise“ (I, S. 25).

2. Christliche Heilsanschauung und kirchliche Lehrtradition. Daß wir nun beim Eintritt ins Allerheiligste unserer Aufgabe — denn das ist die dogmatische Ausgestaltung unserer christlichen Heilsanschauung — im Rückblick auf die kurz zuvor und weiter vorher behandelten dogmatischen Probleme alle Ursache haben, uns dieser Forderungen zu erinnern, steht wohl außer Frage. Denn handelt es sich für den heutigen Dogmatiker vor allem um seine Stellungnahme zu der ihm als „Lehroffenbarung“ entgegengehaltenen Schrift- und Kirchenlehre, so zeigt sich, insbesondere wenn die orthodoxe Dogmatik sich als den legitimen Repräsentanten der letzteren betrachtet, in dieser Dogmatik selbst ein deutlicher Unterschied zwischen ihren Leistungen bei Bearbeitung des christlichen Gottesbegriffs und denen bei Erörterung anderer „Loci“ der kirchlichen Lehrtradition.

Denn soviel wir auch an ihrer Behandlung des Gottesbegriffs-Problems auszusetzen fanden, so sichtbar trat doch bei derselben das Bestreben hervor, den Forderungen des wissenschaftlichen Denkens gerecht zu werden. Aber schon die ganz äußerlich an diese Ausführungen sich anschließende Darstellung der Trinitätslehre zeigte, daß hier ein fremdes, einheitliches Denken aufhebendes Element wirksam sei, und die Herbeiführung dieser Lehre durch die Anwendung des Logosbegriffs auf die Person Christi kann um so eher als die eines sekundären, selbstgeschaffenen Problems bezeichnet werden, als der Logosbegriff, entnommen aus der Mittelwesen-Spekulation der synkretistischen Zeit, mit Recht ein mythologisches Element genannt werden darf, da er weder auf „Offenbarung“ Anspruch machen kann, noch ein ursprüngliches Heimatsrecht im christlichen Bewußtsein aufzuweisen vermag, so berechtigt auch das religiöse Bedürfnis erscheinen mag, das zu seiner Heranziehung geführt hat; und darauf werden wir zurückkommen.

An der traditionellen theologischen Kosmologie, vor der die orthodoxe Dogmatik ebenfalls, sogar noch im 18. Jahrhundert kapitulierte, haben wir die geozentrische Rückständigkeit nur bei-
läufig (S. 291 Note), das dualistisch-satanische Moment gar nicht weiter hervorgehoben; aber das Scheitern des concursus-Begriffs an den Konsequenzen der einseitig supranaturalistischen Betonung von Gottes Transzendenzverhältnis zur Welt veranlaßt auch hier die Frage nach der Berechtigung der so entstehenden Vorstellungen.

sich mit unter den Schutz der christlich-religiösen „Gewißheit“ zu stellen.

Besonders aber war es das letzte Problem der christlichen Seinsanschauung, die Anthropologie, bei dessen kirchlich rezipierter Lösung die Frage dringend wurde, ob wir hier nicht geradezu den Versuch vor Augen haben, den ganzen Aufbau der christlichen Heilsanschauung, oder das ganze christliche Erlösungs-Evangelium auf einen vollkommen brüchigen, rein mythologischen Grund zu stellen. Denn die Begründung des einen Grundpfeilers dieses Evangeliums, oder der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit auf die — nicht einmal biblischen, sondern — ganz fremdartigen Phantasmen eines status integritatis und eines status corruptionis des Menschengeschlechts war so durchaus mythologischer Art, und die dabei kaum vermiedene Stürzung des anderen Pfeilers, oder der menschlichen Erlösungsfähigkeit war so bedrohlicher Art, daß die christliche Heilsanschauung allerdings die dringendste Veranlassung hat, nicht bloß eine solche Grundlegung sich zu verbitten, sondern sich mit dem Normmaßstab der ihr innewohnenden christlichen Gewißheit gegen diese Vorstellungen und ihre in die ganze traditionelle Erlösungslehre eingedrungenen Konsequenzen zu wenden.

Wir haben solchem Verlangen bereits Rechnung getragen, dabei aber auch gezeigt, daß es sich hier um ein wirkliches, ja grundlegend wichtiges Problem handle: um das Miteinander von Abhängigkeits- und Freiheit postulierendem Verantwortungsgefühl, oder von sittlichem Unvermögen und darauf beruhender Erlösungsbedürftigkeit und Schuldgefühl im Menschen; aber wir mußten nicht bloß die kirchliche Lehre, sondern auch die verschiedenen philosophischen Versuche dieses Problem zu lösen, als „mythologisch“ abweisen, und der christlichen Erfahrung wie den Forderungen des Denkens auf andere Weise zu genügen suchen.

Nach alledem aber wird es nicht wundernehmen dürfen, wenn wir im Fortgang unserer Arbeit schon den Aussagen des christlichen Bewußtseins über seine Heilsanschauung eine kritisch reinigende Kraft gegenüber der Kirchenlehre und zum Teil auch gegenüber biblischen Theologumenen beimessen werden.

Ganz anders als früher, wo die unmittelbaren christlich-religiösen Aussagen sich selbst einer kritischen Reinigung bedürftig zeigten, weil sie oft genug Abhängigkeit von minderwertiger Beeinflussung verrieten, — ganz anders steht es mit den Aussagen

des christlichen Bewußtseins auf dem Gebiet seines innersten Selbst-erlebens: hier zeigt es eine souveräne Kompetenz, kraft welcher es nunmehr sowohl die bisherige Reinigungsarbeit bestätigt, als auch solche reinigende Wirkung auf lang in Geltung gewesene Gestaltungen seiner Aussagen selber ausübt. Und die Folge davon wird sein, daß wir uns in unserer weiteren Auseinandersetzung mit der traditionellen Lehre eine eingehendere Berücksichtigung der orthodoxen Dogmatik mehr und mehr ersparen dürfen, da ihre jetzt immer zunehmende Abhängigkeit von ihren resp. Bekenntnisschriften dazu berechtigen wird, die kirchliche Lehre diesen letzteren direkt zu entnehmen, jene aber als ein entbehrliches Mittelglied auf der Seite zu lassen.

Erster Abschnitt: Das Wesen der erlösenden göttlichen Gnade.

Kapitel I. Die Aussagen des christlichen Bewußtseins.

§ 64. Kraft seines religiösen Bewußtseins begreift der Christ das, dem Entstehen seines christlichen Glaubenslebens in ihm vorausgegangene, und unter gesetzesreligiösem Einfluß nur um so deutlichere Hervortreten sündigen Wollens als Zeichen schon begonnener göttlicher Gnadenführung, und erkennt von solchem innern Erleben aus auch den Sinn des religionsgeschichtlichen Entwicklungsganges, was in der Schrift durch Paulus bestätigt, in der altdogmatischen Lehre über „Gesetz und Evangelium“ aber nicht mit genügender Klarheit zum Ausdruck gebracht wird.

1. Die christlich-religiöse Aussage über das Wirken der göttlichen Gnade. Schon bei Erörterung über das Aufgehen der christlichen Erfahrung von Gottes Gerechtigkeit in die von Gottes Liebe (§ 39) haben wir gesehen, daß das gereifte christliche Bewußtsein beim Rückblick auf seine selbst-erlebte Entstehung sich sagen muß, es habe die göttliche Gnade nicht erst dann erfahren, als es die volle und abschließende Versöhnung mit Gott in sich erlebte, und mit der Vergebung und Rechtfertigung den Kindschaftsgeist empfangt, sondern von hier aus klärt sich sein Blick auch für die Bedeutung weit vorausgehender,

ganz andersartiger Erlebnisse. Denn es wird ihm klar, daß schon mit dem ersten Hervortreten bewußt gewollter Sünde für ihn die Gnadenführung begann, an deren Ziel er sich jetzt sieht; er erkennt darin den Punkt, an welchen sich in ihm nach Gottes Heilsordnung eine Bewußtseinsentwicklung anknüpfte, aus der ihm schließlich seine Erlösungsbedürftigkeit klar werden, und damit diejenige innere Offenbarung zuteil werden sollte, welche ihn zum Christen machte. Tritt doch im ersten bewußten sündigen Wollen bereits der Gegensatz zutage, der in der Tiefe des menschlichen Wesens zwischen dessen geistiger Anlage und seiner sinnlich-individuellen Wirklichkeit besteht, sofern diese letztere das gleichzeitig erwachende sittliche Normbewußtsein als eine Hemmung empfindet, gegen die sie sich zu behaupten und auch weiterhin sich durchzusetzen strebt, ohne doch das Entstehen eines damit sich verbindenden Schuldbewußtseins verhindern zu können. An dem hierin liegenden unwillkürlichen Zugeständnis der Berechtigung des sittlichen Gebots steigerte sich zunächst sogar die Energie der Renitenz, führte aber doch schon zur Einsicht in das Vergebliche und Törichte derselben, weil zum Wiedererkennen der anderweitig schon längst erfahrenen göttlichen Allmacht in der Absolutheit der sittlichen Forderung. Damit gewann die zuerst nur noch sittliche Krisis die religiöse Wendung, aus der für den Menschen die erste Form der sittlichen Religion, das gesetzesreligiöse Bewußtsein hervorgeht. Jeder Christ kennt es oder könnte es kennen, mindestens in Erinnerung an seine Kindheit und Jugend, welche einen jeden tatsächlich durch dieses Stadium hindurchgehen lassen. Es zeigte ihm, so gut wie einst den alttestamentlichen Frommen neben seiner harten Seite strenger Zucht, gar bald auch seine positiven Wirkungen in der Förderung sittlicher Erkenntnis, aus der für jene „die Freude, die Lust an Gottes Gesetz“, für ihn selbst bei zunehmender Reife wohl schon Begeisterung für die Idealität sittlicher Ziele hervorging. Aber er erfuhr auch, wie ihr gegenüber in demselben Maße als er zum selbständigen Handeln berufen wurde, die Schwebeweglichkeit, das Zurückbleiben seines Wollens hinter jenen Zielen sich geltend machte, und damit offenbarte sich ihm die negative Seite dieser religiös-sittlichen Geistesverfassung, die Enttäuschungen, die ihr beschieden sind, die Friedlosigkeit, die sie im Gefolge haben: das Verzweifeln endlich am eigenen, zuerst so naiv überschätzten sittlichen Können, so daß er begriff, wie sich schon dem biblischen

Bewußtsein dieser Stufe das Gebet entringen konnte: „Schaff' in mir, Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist“. Aber er begriff auch, daß sich aus solcher Zufluchtnahme des Menschen zu derselben Macht, welche seine endliche Kraft, wie so oft schon vor unüberwindliche Hemmungen, so jetzt gar vor absolute Forderungen stellte, die Zuversicht zu Verheißungen erheben kann, wie sie dem Propheten, der über den „alten Bund“ der Gesetzesreligion fast schon hinausblickte, einst aufgegangen sind (Jer. 31, 31—34).

Es ist unmöglich, in der Reihe solcher Erlebnisse den inneren Zusammenhang überlegener göttlicher Gnadenführung zu verkennen. Wie sie in den großen Zügen der Religionsgeschichte die Menschheit durch Torheit und Sünde hindurch zu Christus geführt hat, so hat sie sich auch in jedem, der zum Glauben an Ihn gelangt ist, in den individuellen Zügen seiner Eigenart stets wiederholt. Und wenn die Anfänge solcher Entwicklung in stärkstem Kontrast zu ihrem schließlich erreichten Ende stehen, so gibt sich darin nur zu erkennen, wie wunderbar in ihrem Vollzuge die schlechthinige Abhängigkeit des erlösungsbedürftigen Menschen mit jenem Selbstwollen desselben verflochten ist, ohne welches weder überhaupt von „Sittlichkeit“ die Rede sein könnte, noch eine „sittliche“ Erlösung möglich sein würde, weil sie sich eben an diesem menschlichen Selbstwollen als ihrem Gegenstande allein vollziehen kann.

2. Die Schrift. In diese Art der individuellen wie geschichtlichen Vorbereitung des christlichen Heils hat nun keiner der neutestamentlichen Schriftsteller so tiefe Blicke getan, keiner hat sie im entscheidenden Punkte mit größerer Schärfe und Klarheit erfaßt und dargestellt, als der Apostel Paulus.

Wenn es sich dabei zunächst um das Verhältnis der neutestamentlichen Autoren zu dem Inhalt der von ihnen als göttliche Offenbarung anerkannten heiligen Schriften handelt, so sahen wir schon früher (S. 7 ff.), wie sie alle mit dem Apostel Paulus über einen engen Zusammenhang desselben mit der von Christus gebrachten Offenbarung einverstanden, und auch darüber einig sind, daß das israelitische Volk solchen Zusammenhang nicht verstehe; zumal sie ihrerseits überzeugt sind, daß der Menschheit die Kunde vom Heil keineswegs erst durch das Erscheinen des Messias zuteil geworden, sondern gerade dem Volke Israel schon längst geoffenbart worden sei. In dieser Weise sind also auch sie der Ansicht, daß

die göttliche Gnadenführung der Menschheit weit vor die Zeit der von ihnen erlebten Erfüllung zurückreiche.

Nicht nur sind sie wie Paulus überzeugt, daß Christi Erlösungswerk in der Schrift schon lange vielfältig verheißen sei (Röm. 1, 2. 4, 3; Gal. 3, 14; vergl. Hebr. 1, 1. 4, 2; Act. 3, 21. 10, 43. 13, 32. 26, 22; Joh. 12) — und prophetische Aussprüche wie Jer. 31, 31—34; Ezech. 36, 25—27 lassen das begreiflich erscheinen (vergl. Hebr. 8, 8) — sie zweifeln auch nicht daran, daß die Erlösungsgnade als Gottes ursprünglicher und allein wahrer Heilswille laut der Schrift bereits in Israel wirksam gewesen und verkündet sei, so daß was dort darüber geschrieben stehe, geradezu für die Christen geschrieben sei (Röm. 4, 23 f. 10, 15. 26. 15, 4; vergl. 2. Tim. 3, 16; Hebr. 11, 26; Joh. 5, 39. 46). Daher sie auch bestimmt glauben, den Großen Israels sei das Evangelium schon ebenso bekannt und ein Gegenstand beseligender Freude gewesen, wie jetzt ihnen selbst (Röm. 4, 20 f.; vergl. Hebr. 13, 8; Mt. 8, 11. 13, 17; Joh. 8, 56) — zumal Christus schon an des Volkes Führung beteiligt gewesen sei (1. Kor. 10, 5 ff.) und das Ritualgesetz die Erlösung schon deutlich vorgebildet habe, wenn es auch als bloßer „Schatten“ derselben jetzt der Vergangenheit angehöre (Hebr. 9, 15—18. 10, 6—9).

Wenn wir in alledem heute zumeist nur zeitgeschichtlich bedingte Anschauungen des Urchristentums zu erblicken vermögen, so ist es dagegen eine über aller Geschichte stehende Frage von religions-psychologischem Gewicht, wenn es sich speziell darum handelt, welche Bedeutung es für den Christen und das Christentum hat, daß die sittliche Forderung nicht nur in Form der inneren Gewissensstimme, sondern, wie in der Schrift, auch in Form objektiv gestalteter göttlicher Gesetzgebung, der Offenbarung der Erlösungsgnade so deutlich und entschieden vorausgeht. Es handelt sich dann um die Frage, wie das Verhältnis von Gesetz und Evangelium innerhalb des Gesamtzusammenhanges der biblischen wie der späteren kirchlichen Anschauung bestimmt worden sei.

Hier stand das Urchristentum einerseits vor der Tatsache, daß der Jude das Gesetz in all seinen Teilen als unbedingt zur strikten Erfüllung bestimmte Gottesordnung betrachtet, und diese Erfüllung auch zu leisten glaubt (Gal. 3, 12; Röm. 10, 5); daß man aber auch christlicherseits überzeugt ist, der sittliche Inhalt des Gesetzes sei offenbart, um erfüllt zu werden (so neben vielen anderen

Stellen auch Act. 7, 53; Hebr. 2, 2, trotz Hervorhebung seiner Offenbarung [nur] durch Engel), andererseits aber stand man vor der zweiten höchst befremdenden Tatsache, daß dieses Gesetz niemals erfüllt worden sei (Röm. 3, 9—20. 7, 14—24; Act. 7, 53. 15, 11).

Angesichts dieser beiden Tatsachen gehen die biblisch bezeugten Ansichten auseinander. Die Urapostel zumal hielten an der Überzeugung fest, daß der sittliche Inhalt des Gesetzes und mindestens auch der der Reinheits- und Speisegesetzgebung an sich erfüllbar und zur Erfüllung bestimmt sei, und daß die durch Christi Tod ermöglichte Sündenvergebung den Gläubigen auch befähige, diese Erfüllung zu leisten. In mehr oder weniger modifizierter, abgeschwächter und unklar werdender Form ist dies dann auch die Meinung der vom Urchristentum her die nächste Weitergestaltung des Christentums bestimmenden Majorität geblieben oder geworden, und wenn auch vom mosaischen Gesetz alsbald nur der Dekalog übrig blieb und neue religiöse und kirchliche Ordnungen als *καινή ἐντολή* Christi hinzutraten, so gewann das Christentum dadurch eben doch jenen gesetzlichen Zug, der ihm im Katholizismus eigen geblieben ist.

Wenn die Frage aber vollends scharf auf den springenden Punkt eingeschränkt wird und dann lautet: was bedeutet das Gesetz in seiner befehlenden, verheißenden und drohenden Form für den zum christlichen Glauben zu erhebenden Menschen, also für den werdenden Christen und was bedeutet es ferner für den schon Christ gewordenen Menschen? — so ist es (trotz der Reformation) kirchliche Lehre geblieben, daß es diejenige Kundgebung des göttlichen Willens sei, welche von Anfang an den Zweck hatte, der in der Menschheit herrschenden Sünde Einhalt zu tun, sie zurückzudrängen, dem werdenden Christen den Maßstab für seine bußfertige Selbstkritik an die Hand zu geben, ihn zur *μετάνοια* zu treiben und ihm nach seiner Bekehrung und Rechtfertigung zum Antrieb wie zur Richtschnur für seine fortschreitende Heiligung zu dienen.

Von alledem aber lehrte Paulus das Gegenteil. Er stellt alles unter die Herrschaft des Gedankens: *τέλος γὰρ νόμου χριστός*. „Christus ist das Ende des Gesetzes“ (Röm. 10, 5) und während alle anderen die Sünden dem Gesetze vorausgehen und dieses dazu bestimmt sehen sie zu bekämpfen, läßt Paulus vielmehr umgekehrt schon für Adam und später in Gestalt des mosaischen Gesetzes für

Israel und die ganze Menschheit das Gesetz den Tatsünden vorausgehen, und nicht etwa zur Erfüllung, sondern vielmehr dazu bestimmt gewesen und für alle Zeit dazu bestimmt sein, diese Tatsünden aus der Fleischesnatur der Menschheit hervorzureizen (Gal. 3, 19 τῶν παραβάσεων χάρις), ja die Sünde „übergroß“ werden zu lassen (Röm. 7, 13), um alles menschliche Bestreben, durch eigene Gesetzeserfüllung das Heil zu erlangen als eitel erkennen zu lassen, damit allein durch die Gnade, allein durch Christum seine Verwirklichung geschehe; und nur in diesem Sinne ist es ihm der zurückhaltende, hindernde παιδαγωγός εἰς χριστόν (Gal. 3, 24). Setzt er dabei im Galaterbriefe das Gesetz in den Augen der Christen auch dadurch noch herab, daß er darauf hinweist, wie es doch nur durch Engel und die Hand eines menschlichen Mittlers geoffenbart worden sei (Gal. 3, 19), so betont er zwar im Römerbrief, um das jüdische Gemüt weniger hart zu treffen, daß das Gesetz ein ἀγαθόν, daß es ἄγιος, πνευματικός sei (Röm. 7, 12—14), aber auch hier bleibt er dabei, daß es gar nicht dazu bestimmt sei, von dem „sarkischen“ Menschen erfüllt zu werden, sondern nur dazu, die der σὰρξ inwohnende Sündenmacht zu ihrer vollen Auswirkung zu reizen.

Gerade hierdurch aber dient das Gesetz und das von ihm bewirkte Hervortreten der bewußt gewollten Sünde schon der endgültigen Heilsabsicht Gottes; denn dies zeigt sich darin, daß das Gesetz auch das Bewußtsein des Menschen um sein wahres Wesen erweckt, dieses von dem Wesen der bösen σὰρξ gleichsam absplattet, und so wenigstens, obwohl an sich zu schwach, seine Erfüllung gegen das „Fleisch“ durchzusetzen, jenes der Rettung, dieses der Vernichtung entgegenführt (Röm. 7, 24—8, 3). Darach aber hat es seine Aufgabe definitiv vollbracht, und tritt aus dem Zusammenhang des Erlösungsvorganges zurück.

Freilich hat aber der Apostel schon Röm. 3, 25 ff. ausgeführt, daß der Majestät des Gesetzes, die ihm nicht nur in den Augen der Menschheit, sondern auch um seines heiligen Inhalts willen eigen ist, volle Genüge geleistet worden sei. Denn es ist nicht etwa achtlos seinem bisherigen Unerfülltsein überlassen, vielmehr ist es von Gott im Todesleiden Christi der vollen Erfüllung seiner Ansprüche gewürdigt worden. Aber — und darin wahrt der Apostel die Einheit seines theologischen Denkens, — auch dies nur, um es gänzlich durch die Gnade zu verdrängen, völlig aus dem Verhältnis zwischen Gott und Menschen auszuschalten, und die göttliche Heils-

absicht ohne seine fernere Mitwirkung zu verwirklichen. Und so tritt denn zu dem Satze: τέλος νόμου χριστός als seine Bewährung der andere hinzu: εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἔστε ὑπὸ νόμον. (Gal. 5, 18). Denn tritt an die Stelle des Gesetzes als treibender Faktor das πνεῦμα τοῦ θεοῦ so erwächst damit der Sünde ein Gegner, der bewirkt, daß der Wegfall des Gesetzes den sittlichen Charakter des Christentums nicht etwa gefährdet oder verdunkelt, sondern vielmehr seiner freien und vollen Entfaltung die Bahn frei macht (Gal. 5, 22—25).

So bewährt sich, daß Paulus die in unserem Paragraphen ausgesprochene, zunächst paradox erscheinende christliche Erfahrung bestätigt. Beim Rückblick auf sein Werden sieht der Christ, daß schon im Hervortreten seiner Sünde göttliche Gnadenführung, welche die bloße Gesetzesreligion überwinden hilft, in ihm wirksam war, und trifft darin mit des Apostels Lehre vom Gesetz als δύναμις τῆς ἁμαρτίας (1. Kor. 15, 56) und ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (Röm. 3, 20) zusammen.

Wir brauchen, wenn wir diese Lehre psychologisch berechtigt finden, unsere Übereinstimmung mit dem Apostel nicht zu überspannen. Wir haben schon früher erklärt, daß wir das dualistische Moment seiner Anthropologie, an das er seine Lehre vom Gesetz anknüpft, uns nicht mehr aneignen können; auch entgeht uns nicht, daß Abwälzung der Ursächlichkeit an der Sünde auf ein ich-fremdes Element (vergl. Röm. 7, 17 und 20: οὐκέτι ἐγώ) das Schuldbewußtsein verdunkeln muß. Bei Paulus ist das zwar nicht der Fall, einerseits, weil er den sündigenden Menschen sich zunächst ganz mit der σὰρξ identifizieren läßt (Röm. 7, 14 ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι. 18: ἐγὼ ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου); andererseits weil Übertretungen gesetzlichen Gebots für ihn eo ipso Schuld begründet. Außerdem hat er Röm. 2 und 3, allerdings im Zusammenhang einer anderen Gedankenreihe, dem menschlichen Schuldbewußtsein von sich aus den stärksten Ausdruck gegeben. Immerhin ist es bemerkenswert, wie selten und in welcher Weise der Apostel der μετάνοια Erwähnung tut. Nach Röm. 2, 4 f. bleibt sie als Wirkung des Gesetzes gerade aus, würde aber eintreten, wenn der Mensch von Gottes Güte wüßte; sie kommt also, wie auch nach der einzigen zweiten Stelle (2. Kor. 7, 9 f.) erst innerhalb des schon begründeten Gnadenverhältnisses zustande.

So tritt als Folge davon, daß Paulus das Gesetz seine Wirkung ganz im Hervortreiben und Bewußtmachen der Übertretungen er-

schöpten und danach aus der Reihe der auf den Menschen wirkenden Faktoren zurücktreten läßt, für die Religionspsychologie eine gewisse Verlegenheit ein, gerade wenn es sich fragt, wie sich das menschliche Schuldgefühl zur Gesetzesforderung verhalte. Und hier liegt der Grund, aus dem es sich erklärt, daß die Christenheit dem Apostel bezüglich seiner Lehre von der Ausschaltung des Gesetzes aus dem christlichen Bewußtsein nie ganz hat folgen wollen, wie denn auch diese Lehre selbst und besonders der paulinische *σάρξ*-Begriff erst in neuerer Zeit zu unbefangener exegetischer Anerkennung gelangt ist.

Und in dem Eindruck, daß jene Lehre doch ergänzungsbedürftig bleibe, hat denn ferner sogar die Neigung Wurzel fassen können, dem Gesetz im Christentum eine zu weit gehende Rehabilitierung einzuräumen, was wiederum dem tiefen, für Paulus maßgebenden Gedanken nicht gerecht wird, daß ins Christentum, d. h. zum Glauben an eine der endlichen Kraft des Menschen gewährte sittliche Entwicklung wohl ein unerschütterlich zielsetzendes, aber ein rigoristisch befehlendes oder gar drohendes, kurz ein juridisch geartetes Gesetz schlechterdings nicht gehört. Ganz andere Motive als die, welche von hier ausgehen würden, greifen im Christentum Platz.

3. Die orthodoxe Dogmatik. Die Reformation hat das in ihrem ersten, jugendlich begeisterten Stadium auch noch vollständig begriffen, wie nicht nur Luthers Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) zeigt, sondern namentlich auch Melanchthons klassische, eng an Paulus sich anschließende Ausführungen in seinen *Loci* von 1521 „*de vi legis*“ und „*de abrogatione legis*“ erkennen lassen, mit dem Ergebnis „*non potest non praestari decalogus abrogata lege . . . effuso in corda sanctorum spiritu*“. Freilich hat er dabei die apostolische Lehre auch schon unwillkürlich ergänzt. Durch Hinzufügung der Wirkung des Gesetzes zur Herbeiführung von Reue und Bußfertigkeit¹⁾, — wie er denn auch den *σάρξ*-Begriff des Paulus nicht erkannt hat (vergl. das Kapitel: „*de peccato*“).

¹⁾ Im Kapitel „*de vi legis*“ (*Loci* 1521 ed Kolde S. 151) spricht Melanchthon von denen, für welche *lex virtus peccati* ist, und fügt sofort hinzu: *virtus irae*, (was, objektiv verstanden allerdings auch Paulinisch ist) und fährt fort: *quibus Deus revelat ostenditque corda et quos sensu peccati sui terret Deus et confundit. Hisunt in quibus per legem Deus operatur*. — Besonders deutlich tritt das Ergänzen der Paulinischen Ausführungen hervor in der Wiedergabe von Röm. 7, (*ibid.* S. 153) wo

Allein nicht nur erkannte man bald, wie dringend die gemeine menschliche Wirklichkeit gerade dieser, die Bekehrung vorbereitenden religiösen Wirkung des Gesetzes bedürfe, sondern auch der von Johann Agricola erregte „antinomistische“ Streit veranlaßte die Reformatoren, sich der Losreißung des Christentums von seiner notwendigen psychologischen Vorbereitung entschieden zu widersetzen und der Dekalog wurde und blieb das erste Hauptstück in Luthers Katechismus. Dagegen bedeutete es eine Überschreitung dieser richtigen Praxis, wenn die Verfasser der Konkordienformel in ihrer (allerdings begreiflichen) Sorge, neben der „imputierten Gerechtigkeit“ des Gläubigen dem Christentum in den Augen der Unverständigen seinen sittlichen Charakter zu bewahren, es für notwendig hielten, in ihrem Artikel 6 „de tertio usu legis“ auch die renati wieder unter das Joch sogar der Strafdrohungen des Gesetzes zu tun, wobei sie ihren eigenen Versicherungen von den Wirkungen des spiritus und der unio mystica ein allzu geringes Vertrauen zu schenken scheinen.

Und dieser Schein von Mißtrauen gegen die Kraft der vom Evangelium entbundenen religiös-sittlichen Motive ist dann auch der Orthodoxie beider protestantischen Konfessionen eigen geblieben.

So beginnt z. B. Hollaz (Pars III, Sectio II, de mediis salutis) seine Erörterung „de verbo legis“ gleich (Qu. 5), freilich noch mit einer Zurückstellung des Gesetzes (wobei er übrigens die Paulinische Lehre vom Gesetz als Reiz zur Sünde auch noch nicht erkannt hat; vergl. S. 1004 seine Erklärung von Gal. 3, 19), wonach es excitat contritionem, und (Qu. 6) nur medium paedagogicum ist homini quaerenti salutem. Darauf läßt er dann, in der richtigen Erkenntnis, daß zu diesem Dienst nur ein unbedingt gebietendes Gesetz geeignet sein kann, eine Schilderung des Dekalogs als eines solchen Gesetzes folgen (Qu. 14—18), woran sich nochmals die Bemerkung anschließt (Qu. 19), es sei nur zur Herbeiführung der poenitentia bestimmt. Aber Qu. 20—25 wird dann doch die Bedeutung des Gesetzes als eine so endgültige beschrieben, daß als

das ἀνέθανον in Vers 10 und das με ἀπέχεσθαι Vers 11 wiedergegeben wird mit „ego autem mortuus sum hoc est cum iam lege ostendisset mihi peccatum Deus, exsuscitatum est peccatum, ego confusus sum, pavesfactus, inhorui, breviter mortuus sum, während Paulus mit diesem Ausdruck nur die Ueberwältigung des ἔσω ἀνθρώπου durch die σάρξ ausdrücken will. Ähnlich ist ein erklärender Zusatz S. 154: „Judicium Dei est ista peccati cognitio“ und (nach dem Kapitel „de caritate et spe“ in These VII): zu Röm. 3, 20 Legis proprium opus est ostendere peccatum adeoque confundere conscientiam u. so noch ö.)

sein Zweck Gottes gloria bezeichnet, und ihm die Gewalt zugeschrieben wird, über Leben und Tod des Menschen zu entscheiden.

Daran schließt sich (Qu. 26—37) eine eingehende Erörterung aller zehn Gebote an; auch Christus (Qu. 38) habe nichts daran geändert; und hierauf folgt, unter Berufung auf Artikel 6 der Konkordienformel „de tertio usu legis“ die Versicherung, daß dies Gesetz mit seinen Forderungen und Drohungen auch für die christlichen *renati* in voller Geltung bleibe und „*abrogari nequit*“ (Qu. 41). Das Opfergesetz sei allerdings nur typologisch zu verstehen (Qu. 47), doch sei ihm wahre Sühnkraft göttlich zuerkannt gewesen (Qu. 48).

Nachdem so das Gesetz aus dem alten Testament ins Christentum herübergenommen ist, wird (Cap. 2 de verbo evangelii) umgekehrt das Evangelium aus dem neuen Testament ins alte Testament übertragen (Qu. 2. *gratia, sive ea in Novo, sive in Vetere Testamento habeatur*), und (Qu. 5) versichert, daß das Evangelium *a viris Dei tam in Vetere quam in Novo testamento praedicatum esse*; denn (Qu. 12) „*unus Deus auctor*“. Daher (Qu. 13), „*confluunt*“ Gesetz und Evangelium in ihrer Wirkung auf den ganzen Erlösungsvorgang und beide Testamente verheißen sowohl zeitliche wie ewige Belohnungen und Strafen. Diese Ausführungen werden dann aber (Qu. 18) wieder einmal durch den heilspädagogischen Gedanken unterbrochen, schon im A. T. sei Gottes Absicht nur gewesen, „daß die Israeliten *peccatorum suorum convicti ad Christum mediatorem compellerentur*“. Denn das Mosaische Gesetz war zu diesem Dienst berufen, weil es schon zu dem, gleich nach dem Fall Gen. 3, 15 begründeten *foedus gratiae* gehörte. Da aber Qu. 22 wieder betont wird, daß das alte Testament seine Verheißungen nur gebe *sub conditione perfectae obedientiae*, so begreift sich, daß Hollaz' Herausgeber von 1763 in diesem mannigfachen Hin und Her die rechte Klarheit vermißt, und in einer längeren Note zu Qu. 18 (S. 1045 ff.) energisch geltend macht, daß das Sinaigesetz keineswegs Erneuerung des einstigen (paradiesischen) *foedus operum*, sondern nur eine Erinnerung daran habe sein sollen und daß es im N. T. auch als zum *foedus gratiae* gehörig betrachtet werde; denn das ganze Gesetz, auch das Ritualgesetz als Typus, gehöre dem *foedus gratiae* an, das sowohl vor als nach Christus in Geltung gewesen sei. Kurz: mit dem Satze: *ea dem gratia in Vetere et in Novo testamento* will er allem Schwanken ein Ende machen.

Hollaz aber schwankt weiter, findet noch zu Qu. 18 (S. 1048) unter Berufung auf Gal. 4, 21—26 das A. T. gänzlich antiquiert, und sucht endlich (S. 1049) Anlehnung an Chemnitz, der das *foedus gratiae* entschieden auch für die alttestamentlichen Frommen bestimmt gewesen sein läßt, was H. selbst (S. 1051), freilich ebenfalls schon Qu. 5 bewiesen haben will (*patres ante Christum justificatos et salvatos fuisse*), gleichwohl aber hier (Qu. 22) das *foedus gratiae* im A. T. wieder nur *inchoatum* nennt.

Verrät diese Unsicherheit selbst des letzten Vertreters der Richtung, daß es auf lutherischer Seite nie zu rechter Klarheit über die Stellung des Christentums zum Gesetz gekommen sei, so gewinnt man von der reformierten Seite allerdings einen bestimmteren Eindruck.

Schon in Maresius' locus VII tritt uns eine Lehre „de lege Dei“ entgegen, nach welcher die positive Form des Gesetzes auf Gottes Willkür (*bonum quia iussum*), sein Inhalt auf Gottes heiligem Wesen beruht (IV). Beides sichert ihm, sowohl als Gewissensgesetz wie als Sinaigesetz, das jenes „zusammenfaßt“ (VII), schlechthin allgemeine (XI. XII), auch durch Christum nicht geänderte Geltung (XIX). Es beruht letztlich auf dem „*contractus foederis divini*“, also dem „Vertrag“ Gottes mit Adam, denn „a Mose repetita“ bedeutete es für den *homo integer* zwar *benedictio*, für den *homo lapsus* aber lediglich *maledictio*, für den *homo renatus* endgültig *directio* (XXIII. XXVI). Für den gefallen Menschen also gänzlich unerfüllbar, wird seine Erfüllung gleichwohl von ihm gefordert, da er sein Unvermögen selbst (in Adam) verschuldet hat (XXVII) und behält auch für den *renatus* seine volle Geltung (XXXI). Dies wird (XXXII) beides gerade aus Gal. 3, 19 gefolgert: es ist gegen die Übertretungen gerichtet, um sie fortan zu hindern, woraus erhellt, daß dem Reformierten, obwohl er (XXV) die Lehre des Paulus kennt, daß das Gesetz Erkenntnis der Sünde bringt, doch dessen Lehre fremd ist, daß das Gesetz die Sünde hervorreiben soll. Bis LXI folgt dann die Einzelerörterung der Mosaischen Gebote, wobei dem Zeremonial- und Rechtsgesetz nur typologische Bedeutung beigelegt wird.

Waltet bis hier also der einheitliche Gesichtspunkt der schlechthin allgemeinen und unabänderlichen Geltung des Gesetzes, so tritt im Locus VIII (*de foedere gratiae*) eine Differenzierung ein, die, nachdem bei Maresius die Prädestinationslehre längst voraus-

gegangen ist, hier leicht als die der Bestimmung des Gesetzes einerseits für die *electi*, andererseits für die *reprobi* zu erkennen ist, obwohl die Erörterung keineswegs einen klaren und sicheren Gedankenfortschritt darbietet.

Da das *foedus gratiae* sofort nach dem Fall durch das sog. „Protevangeli-um“ Gen. 3,15 errichtet sein soll, so fällt auch das Mosaische Gesetz schon mit unter dasselbe (I. II). Das ändert freilich weder an seiner strikten Geltung, noch an seiner Unerfüllbarkeit irgend etwas; denn es steht ja, ebenso wie das dem Adam erteilte, unter dem Dekret, daß es nicht erfüllt werden werde; der Mensch sollte eben darüber fallen (III).

Das *foedus gratiae*, das über diesem Gesetz errichtet ist, trägt nun aber auch seinerseits, die vom „legislator“ Christus erlassene *lex fidei* enthaltend (XX), wiederum einen streng juristischen Charakter: als „*mutua obligatio*“ von Gott, Christus und Menschheit, alle drei zu bestimmten Leistungen fest verpflichtend (IV. VI). Es gilt aber, wofür VII bis X ein ausführlicher Schriftbeweis angetreten wird, nur für die *electi*, die auf unwiderstehliche Weise seine Verwirklichung an sich erfahren. Bei ihnen kommt dann auch der dem *foedus gratiae* eingeordnete „Dienst des Gesetzes“ zum Vorschein, daß es nämlich den Erwählten *ad quaerendum Christum* treibt (XIV), als Bußpredigt wirkt (XXI) und sich auf diese Weise auch hier schon als Mittel der Gnade erweist. Darin sieht M. seine Wirkung als *παιδαγωγὸς εἰς χριστόν* (Gal. 3,24); Christus ist es dann aber auch, der „*revocat suos ad obsequium legis*“. Doch folgt hier der bedeutsame Zusatz: *sine aculeo rigoris et maledictionis* (XIV); das besondere jüdische Gesetz wird dabei allerdings teils nur als „*umbra*“, teils als „*abrogata*“ betrachtet.

Als Gesetz im *foedus gratiae* bestand es aber schon vom Anfang der Welt her auch für alle „*sancti*“ der alttestamentlichen Geschichte (XXII), die alle, im vollen Erlösungsglauben stehend (XXIV), sowohl seine typologische Vordeutung auf Christum verstanden, als auch zu seiner strikten Erfüllung sich verpflichtet wußten, was selbstverständlich auch gegenüber den *reprobi* rigoristisch geltend gemacht wird (wobei sein „Dienst“ als Bußpredigt ganz wieder zurücktritt).

Vom Standpunkt der *electi* aus gesehen, ergibt sich daraus die vollständige Identität des *foedus gratiae* im alten wie im neuen

Testament (XXV), beide sind gleich an Rang und Würde (XXVI—XXXVI) „Manet ergo inconcussum, duo haec testamenta in substantia convenire“ (XXXVII). Nur sind die promissa spiritualia im A. T. dunkler (XXXIII) und das N. T. überhaupt leichter und klarer (XXXIX).

Bei dieser Art der Darlegung fehlt das klare Festhalten der Erkenntnis, daß es sich innerhalb der selbstverständlich einheitlichen Gnadenführung von seiten Gottes für den Menschen um eine religiöse Entwicklung handelt, welche ihn durch einen ausschließenden Stufenunterschied hindurchführt. Dieser Stufenunterschied von Gesetzes- und Erlösungsreligion wird durch eine Zurückverlegung des Evangeliums ins Alte Testament, welche die dahin gehenden neutestamentlichen Äußerungen weit übertrifft, wie durch eine, dem Geiste des Christentums widerstrebende Einmischung gesetzesreligiöser Motive ins Evangelium gänzlich verwischt. Das Luthertum verrät dabei noch eine gewisse Unsicherheit, hervorgerufen durch die Erinnerung an den von der Konkordienformel (Artikel V) scharf betonten Unterschied zwischen dem weiteren und engeren Sinn des Ausdrucks „Evangelium“, wonach der erstere die Lehre vom Gesetz als dem Erreger der poenitentia mit befaßt, der letztere aber unter „Evangelium“ nur die Verkündigung der Erlösung verstehen läßt. Den Reformierten wird ihre gesetzliche Auffassung der gesamten Heilsökonomie nahe gelegt durch ihre Neigung zu gesetzlicher Regelung des religiösen und kirchlichen Lebens überhaupt, wie sie ihnen durch die Vorbildung ihrer Reformatoren — der humanistisch-moralistischen bei Zwingli, der juristischen bei Calvin — eigen geworden ist. Auf beiden Seiten aber bildet sich ein besonders widerspruchsvoller, teils durch die Erbsünden-, teils durch die Prädestinationslehre veranlaßter Knoten, darin bestehend, daß dem gefallen Menschen, der das Gesetz gar nicht erfüllen kann, auf lutherischer Seite nicht nur die Verweigerung der poenitentia, sondern auch die Nichterfüllung des Gesetzes als Schuld angerechnet wird, und daß vollends auf reformierter Seite dem reprobis, der weder zur poenitentia noch zur Gesetzeserfüllung fähig ist, das Gesetz doch zur „selbstverschuldeten“ *maledictio* werden soll.

Ein wesentliches Motiv zur Gleichstellung beider Testamente miteinander lag für beide Systeme natürlich in ihrer Vorstellung von der einheitlichen Schriftinspiration, welche den Gedanken an

eine in der Schrift bezeugte religionsgeschichtliche Entwicklung noch gar nicht aufkommen ließ. Selbst in der sog. „Föederaltheologie“ eines Coccejus soll ja die gratia Dei für die Menschheit nur in ihrem definitiven christlichen Sinn durch ihre verschiedenen Offenbarungsformen (ante legem, sub lege, post legem) zum Ausdruck gebracht worden sein.

Aber aus dieser seltsamen wechselseitigen Durchdringung gesetzesreligiöser und erlösungsreligiöser Anschauungsweise heraus ist schließlich dem christlichen Gnadenbegriff in seiner orthodoxen Ausprägung noch in einer weit tiefer greifenden Beziehung ein gesetzesreligiöser Zug eigen geworden, der selbst hier die Aneignung des christlichen Prinzips noch nicht zur vollen Reinheit hat kommen lassen.

§ 65. Kraft seines religiösen Bewußtseins erfährt der Christ die allem endlichen Sein immanente Allwirksamkeit Gottes speziell als die, seine geistige Entwicklung bewirkende Selbstmitteilung oder Liebe Gottes, welche er unter dem Eindruck seines sündigen Unwertes als unverdiente Gnade empfindet, — ohne aber darum mit der kirchlichen Lehrtradition ein Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch auch ferner als das ursprüngliche und eigentlich normale religiöse Verhältnis anzusehen, nach dessen Bruch das Gnadenverhältnis im Grunde nur als seine durch Christum rechtsgesetzlich ermöglichte annähernde Wiederherstellung zu betrachten sei, während darin gerade die endgültige Erlösung des Menschen von aller gesetzesreligiösen Unreife und seine Erhebung zu dem in Christo geoffenbarten normalen religiösen Bewußtsein sich vollzieht.

1. Die christlich-religiöse Aussage und die kirchliche Theologie. Die christlich-religiöse Aussage bestätigt hier die Erörterungen, in welchen wir den religiösen Begriff der göttlichen Liebe als inhaltlich identisch erkannten mit dem wissenschaftlichen Begriff von Gottes Selbstmitteilung an die Welt, welche vom Menschen, seiner geistigen Natur und sittlichen Anlage gemäß, in einer Weise erfahren werde, die von der Art, wie die untermenschlichen Seinselemente sie erfahren, sich spezifisch unterscheide (s. o. § 40). Daß diese göttliche Selbstmitteilung dem Men-

schen im Vorgange seiner Versöhnung und Erlösung zum Bewußtsein kommt, und ihn der Erreichung seiner sittlichen Bestimmung entgegenführt, daß ferner diese göttliche Einwirkung das zur Hervorbringung sittlicher Werte unumgänglich notwendige Selbstwollen des Menschen nicht etwa aufhebt, sondern gerade ermöglicht und entbindet, das wird sich als das eigentliche Hauptthema unserer theologisch-wissenschaftlichen Ausgestaltung der christlichen Aussagen über die Heilsanschauung des Christentums erweisen.

Daß ferner diese göttliche Selbstmitteilung vom Menschen unter dem Eindruck seines bewußten und immer wieder noch selbstgewollten, mithin sündigen Zurückbleibens hinter den Forderungen seines Normbewußtseins als eine nicht zu erwartende Gnadenerweisung empfunden werden muß, dies verleiht dem neu entstehenden Verhältnis des Menschen zu Gott den Charakter eines auf Gottes Initiative beruhenden und vom Menschen in gläubigem Vertrauen anzueignenden Gnadenverhältnisses, d. h. aber desjenigen religiösen Verhältnisses, welches allein der Lage des Menschen, seiner völligen Abhängigkeit, entspricht, mithin sich als die endlich klar bewußte Verwirklichung des einzig richtigen Verhältnisses des Menschen zu Gott ergibt.

2. Die kirchliche Lehrtradition kann in ihren einzelnen Bestimmungen zwar erst an verschiedenen anderen „Orten“ behandelt werden. Da jedoch ihre Voraussetzungen für ihre Gesamtauffassung des Christentums von uns bereits behandelt sind, so steht einem vorausschauenden Blick auf deren Konsequenzen hier nichts im Wege. Denn jene Voraussetzungen sind die Lehren vom status integritatis und seinem Verlust durch Adams Fall. Indem die kirchliche Betrachtungsweise so von einer ursprünglich vorhanden gewesenen, den Ansprüchen Gottes völlig entsprechenden Gesetzesgerechtigkeit des Menschen, oder (ref.) vom Bestehen eines „focudus operum“ zwischen Gott und Mensch ausgeht, so verrät sie, daß sie noch von der gesetzesreligiösen Denkweise des naiven sittlichen Bewußtseins beeinflusst ist. Denn sie sieht ein Rechtsverhältnis zwischen Gott und Mensch, als das eigentlich normale und ursprünglich für immer beabsichtigte religiöse Verhältnis an.

Und wie wenig die alte Dogmatik an dieser Vorstellungsweise in Wirklichkeit Anstoß nahm, geht daraus hervor, daß sie, trotzdem

sie dem naheliegenden Bedenken alle Rechnung zu tragen sucht, ob denn zwischen so ungleichen Partnern wie Gott und Mensch ein solches Verhältnis überhaupt möglich sei, doch schließlich dabei bleibt, vermöge Gottes *condescenduntia* sei es möglich geworden, und sich auf Beispiele ähnlicher Art auch unter Menschen beruft; so z. B. Maresius, „*de foedere gratiae* II; während Hollaz' Herausgeber (1045 Note) zwar den Unterschied dieses *foedus singulare* von allen menschlichen *foedera* hervorhebt, aber schließlich das Wesentliche des *foedus*, nämlich *stipulatio* (verpflichtendes Gelöbniß) und *restipulatio* auch zwischen Gott und Menschen möglich findet. Besonders der reformierte Maresius stellt ein solches *foedus* als einen eigentlichen Rechtsvertrag dar, indem er (*de lege* XXIII) das *foedus operum*, zu dem auch im *foedus gratiae* das Mosaische Gesetz noch gehöre, geradezu als einen „*contractus*“ zwischen Gott und Mensch bezeichnet.

Nur dessen, sei es zufällig eingetretener (*luth.*), sei es von Gott wenigstens schon vorhergesehener (*ref.*) Bruch hat dann nach orthodoxer Lehre ein, durch Christi, wiederum dem Gesetz entsprechende Genugtuung vermitteltes Gnadenverhältnis möglich gemacht, das Gott für den Gläubigen als vorläufige Wiederherstellung des vollkommenen Urstandes gelten lasse, obwohl deren Vollendung erst im Jenseits zu erwarten sei. Aber auch dieses *foedus gratiae* wird als eine nach allen Seiten genau geregelte „*mutua obligatio*“ zwischen Gott, Christus und Menschen dargestellt (*M.*: *de foedere gratiae* V; ebenso aber auch der *luth.* Herausgeber des Hollaz' zu *de verbo evangelii* Qu. 17, S. 1045 f., Note). Aber trotzdem so die juristische Betrachtungsweise auch hier festgehalten wird, erscheint doch der Gnadenstand des Christen gegenüber dem *status integritatis* nur als ein minderwertiger, nur provisorisch zugelassener Ersatz, da die christlichen *renati* dem auch ihnen wieder auferlegten Gesetz doch nie genügen und (Hollaz: Qu. 42) die ihnen trotzdem zugesprochene „*imputatio* der Gerechtigkeit Christi“ stets eine besondere Aufbietung von Glaubenskraft erfordert, um religiöse Befriedigung zu gewähren. Solche Auffassungsweise des Christentums entspricht der wirklichen christlich-religiösen Erfahrung nicht; dieser erscheint die erste gesetzliche Gestalt des sittlichen Bewußtseins, wie sie die orthodoxe Vorstellungsweise beherrscht, zwar als begreiflich, aber dennoch als irrtümlich, weil sie der Natur und Lage des werdenden Menschen und seinem Ver-

hältnis zu Gott widerspricht. Der Christ ist der göttlichen Gnade vielmehr als der schöpferischen Kraft inne geworden, durch welche das tiefste Sehnen und eigenste Wollen des Menschen erst erweckt und zu stetig steigender Erfüllung und Betätigung gebracht wird.

Zweifellos ist nun die eigentliche Kraftquelle auch des reformatorischen Evangeliums auf dieser Seite gelegen, und daraus allein erklärt sich auch die durchschlagende und erneuernde, tief befriedigende Wirkung desselben im Geistesleben der ihm sich zuwendenden Christenheit. Und immer hat sich diese Tatsache auch als Korrektiv des gesunden Christensinnes gegenüber der theologisch konstruierten und autoritativ aufgedrängten dogmatischen Lehre geltend gemacht. Daß aber diese letztere eine vielfach verhängnisvoll wirkende Kraft hat äußern können, hat seinen Grund darin, daß ihre Wurzeln allerdings in jene einseitige Auffassung der theologischen Lehrweise des Apostels Paulus zurückreichen, wie sie den Reformatoren, kombiniert mit Augustinischen Voraussetzungen zunächst zugänglich geworden ist. Die Paulinische Lehre enthält aber andererseits auch gerade diejenigen Elemente, welche das wahre, in Christo geoffenbarte, christlich, nicht mehr juristisch geartete, sondern gesetzesfreie religiöse Bewußtsein zum vollsten Ausdruck bringen. Sie zeigen bei ihrer richtigen Beachtung, daß das gesetzesreligiöse Moment von Paulus nur als der, aus heilsökonomischen Gründen göttlich noch zugelassene Gegenstand endgültiger und restloser Überwindung und Eliminierung betrachtet, und daher von ihm auch nur unter diejenigen Voraussetzungen seiner christlichen Lehre aufgenommen ist, welche der nur schrittweise sich vollziehenden religionspsychologischen und religionsgeschichtlichen Entwicklung des menschlichen Bewußtseins Rechnung zu tragen bestimmt waren. Es war daher auch immer ein ebenso überflüssiges als vergebliches Bemühen, dies (besonders Röm. 3, 25 hervortretende) Moment durch exegetische Künste aus dem Lehrbegriff des Apostels wegerklären zu wollen; ebenso wie es andererseits geradezu eine Fälschung dieses Lehrbegriffs ist, es zum Hauptcharakteristikum desselben, als eines „durch und durch judenchristlichen“ oder gar „jüdischen“ Vorstellungsgebildes zu stempeln. Und vor allem ist nicht zu vergessen, daß dem Apostel Paulus gerade die Hauptvoraussetzung der Augustinischen „Wiederherstellungs“-Auffassung des Christentums: der Fall des Menschen aus einem vorausgegangenen gesetzesreligiös-korrekten status

integritatis fremd ist. Er kennt nur jene gradlinig von unten nach oben verlaufende Höherentwicklung des menschlichen Geschlechtes, welche mit dem *ουχινόν* beginnt, und im *πνευματικόν* ihre Vollendung findet (1. Kor. 15, 46).

Kapitel II: Die kirchliche Prädestinationslehre.

§ 66. Unter dem richtigen Eindruck eigener Unfähigkeit zum Heilserwerb und unverdient empfangener göttlicher Gnade stehend, zugleich aber gebunden an einen geozentrisch und eschatologisch eingengten, sowie auch immer noch juridisch bestimmten Vorstellungskreis, ist stets ein Teil der Christenheit dazu angeleitet worden, den nur partikulären Erfolg der Verkündigung des Evangeliums innerhalb der Menschheit als einen endgültigen zu betrachten und ihn deshalb auf ewige göttliche Vorherbestimmung zurückzuführen, wobei jedoch diese „Prädestinationslehre“ in ihrer konsequenten Gestalt genötigt war, ihre an sich schon fragwürdige Gesamtanschauung auch noch mit einer unwahren Anthropologie und einem ungeläuterten Gottesbegriff zu belasten, während die inkonsequent abgeschwächten Formen dieser Lehre die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen außer Acht lassen.

1. Die Vorstellungsgrundlagen der Prädestinationslehre, ohne welche sie aus einer durchaus richtigen religiösen Erfahrung sich gleichwohl nicht hätte hervorbilden können, sind hier zunächst in Betracht zu ziehen. Sie sind schon in der Beschaffenheit eines Weltbewußtseins gelegen, für welches die Erde die einzige Stätte endlichen Geisteslebens und göttlich-teleologischen Wirkens innerhalb der Endlichkeit ist; des weiteren aber auch in der altüberlieferten eschatologischen Anschauung, daß dem Menschen, wie der Menschheit überhaupt, zur Erreichung ihrer Entwicklungsziele nur eine bestimmt bemessene Zeitdauer angewiesen und eine mit geringen Ausnahmen juridisch verfahrende sittliche Endbeurteilung von seiten Gottes in Aussicht gestellt sei. Da nun die irdische Erfahrung immer nur einen beschränkten Erfolg der Verkündigung des Evangeliums aufweist, so schien im Rahmen eines so eingengten Gesichtskreises nichts anderes übrig zu bleiben, als dies höchst fragmentarische Ergebnis für definitiv zu halten,

und da es sich dabei um ein göttliches Wirken handelt, dem seiner Natur nach ein voller Erfolg erreichbar sein zu müssen schien, so sah man sich weiterhin genötigt, die Ursache jenes umfangreichen Mißlingens in sündhafter menschlicher Renitenz zu sehen; oder da für göttliche Kraft auch diese müßte zu überwinden gewesen sein, Gott selbst den von Ewigkeit her gefaßten Entschluß zuzuschreiben, überhaupt nur einer Anzahl von Menschen — sei es den Erwerb der Erlösung zu ermöglichen, sei es ihnen die Erlösung unmittelbar zu schenken, die Übrigen aber ihrem „selbstverschuldeten“ Untergang zu überlassen.

Welche von diesen Auskünften man wählte, hing aber vor allem davon ab, wie man die inneren Erfahrungen des Menschen von seiner Geistesentwicklung deuten zu dürfen glaubte: ob man an dieser Entwicklung nur das eigene menschliche Wollen beteiligt sehen dürfe, oder ob man sie auf ein Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Ursächlichkeit zurückführen müsse, oder aber überzeugt war, daß allein Gottes Wirken sich in ihr betätige; und nur in dieser letzteren Überzeugung wird die Quelle der die eigentliche Prädestinationslehre erzeugenden religiösen Motive zu suchen sein.

Endlich ist für die Herausbildung dieser Lehre maßgebend gewesen, daß das religiöse Bewußtsein an der Realität der Zeitverhältnisse sowohl für die Endlichkeit, als auch für die Gottheit festhält, und daher, wie sie jene in bestimmte Zeitschranken eingeschlossen sieht, so auch von der Gottheit ein Voraussehen und Vorausbestimmen endlichen Geschehens und menschlichen Handelns aussagen zu dürfen glaubt.

2. Die Schrift. Hier erweisen sich alle diese Reflexionen noch als sehr wenig geklärt, und ihre verschiedenen möglichen Ergebnisse stehen vielmehr noch einfach nebeneinander, oder werden unbefangen mit einander verbunden.

Im Alten Testament tritt der Gedanke einer Erwählung von Menschen behufs ihrer göttlichen Bevorzugung zunächst noch nicht in der Form eines von Ewigkeit her gefaßten göttlichen Dekrets, sondern nur erst in der Vorstellungsform von zeitlich fixierbaren Akten auf; auch nicht als bezogen auf bestimmte Individuen — abgesehen von den der vorisraelitischen Menschheitsgeschichte angehörenden Patriarchen — sondern bezogen auf das Volk Israel als Gesamtheit und nur für diesen Zweck auch auf die

Einzelpersönlichkeiten seiner Führer. Sofern darin der Glaube an eine göttliche Erlösungsinitiative sich ausspricht, kann dies, wie wir früher sahen, als der evangelische Grundzug betrachtet werden, auf dem schließlich auch das gesetzesreligiöse Bewußtsein schon beruht (I, § 45, S. 517). Der zugleich darin zum Ausdruck kommende religiös-nationale Partikularismus bleibt dem alttestamentlichen Bewußtsein eigen, auch wo der Prophetismus und später das Proselytentum in der Hinzuziehung der Heidenwelt ein universalistisches Moment aufnimmt: Israel bleibt dabei doch der einzige Vermittler des Heils für alles Nichtisraelitische.

Dagegen trägt die alttestamentliche Deutung der individuellen inneren Erfahrung, weder sofern sie göttliche Förderung, noch sofern sie göttliche Hemmung (Verstockung) des religiös-sittlichen Lebens wahrzunehmen glaubt, den prädestinarianischen Charakter, der das eine oder das andere als absolut unabänderlich erscheinen ließe.

Im N. T. fällt der nationale Gesichtspunkt alsbald fort, insofern wenigstens, als Israel nur noch der Vorzug gelassen wird, daß das Heil von ihm ausgegangen sei, wobei freilich Paulus bekanntlich ausdrücklich bestreitet, daß es berechtigt sei, darauf besondere Heilsprivilegien zu begründen. Der religiös-individuelle, damit freilich zugleich der schlechthin übernationale kosmopolitische Gesichtspunkt tritt an die Stelle. Schon beim Jesus der Synoptiker gibt nicht die israelitische Abkunft, sondern allein das persönliche Verhalten des Einzelnen den Maßstab des Urteils darüber, ob er nicht bloß zu den Berufenen, sondern auch zu den Auserwählten gehöre (Mt. 22, 14. cf. 11, 13), wobei zugleich auch dieses Verhalten nicht auf vorausbeschlossene göttliche Einwirkung, sondern auf das eigene verantwortliche Wollen des Menschen zurückgeführt wird, das somit für die göttliche Auswahl das Motiv abgibt. Denn selbst im Gleichnis von den zu verschiedener Zeit eintretenden und doch gleichmäßig entlohnnten Arbeitern im Weinberg (Mt. 20, 16) wird wohl der juristisch-rechnerische Lohnbegriff, nicht aber die Rücksichtnahme auf das freie menschliche Verhalten ausgeschaltet; nur die in die Arbeit eintretenden werden entlohnt, aber freilich mit einem Lohn, der, im qualitativen Wesen ihrer Arbeit selbst gelegen, keine quantitative Bemessung, keine Teilung zuläßt.

Dagegen tritt bei Paulus eine Erwählungslehre, stellenweise schon in schärferen Umrissen, zutage. Röm. 9, 18 besonders erscheint

die Erwählung allein auf göttliche Willkür zurückgeführt. Doch waltet dabei noch ganz der religiöse Gesichtspunkt vor, daß menschliches Verdienst bei der Heilsgewinnung absolut ausgeschlossen ist; und diese Eliminierungstendenz läßt den Apostel selbst vor dem Gedanken göttlich bewirkter Verstockung des Menschen nicht zurückschrecken. Angesichts seiner Lehre von der „sarkischen“ Unfähigkeit des Menschen erscheinen freilich diese Vorkehrungen gegen menschliches Verdienst als überflüssig, und daher nur durch die praktische Paränese motiviert. Um jeden Rechtsanspruch Israels niederzuschlagen, wird selbst die israelitische Zurückhaltung vom Christentum, aus wenigstens temporär wirksamer göttlicher Anordnung erklärt (Röm. 11, 25—32). Daneben fehlt denn auch bei Paulus der Gedanke der Apokatastasis nicht (Röm. 11, 32; 1. Kor. 15, 28). Zur Herbeiführung dieses Enderfolges fordert aber der Apostel in all seinen Paränesen das persönliche Mitwirken der Geistbegnadeten (2. Kor. 9, 5 ff. u. ö.). In der Apostelgeschichte wird jedoch überall Annahme oder Abweisung des Evangeliums auf die freie Entscheidung der Hörer zurückgeführt. Auch wird die göttliche Erlösungsabsicht im N. T., selbst in den judenchristlichen Zeugnissen durchaus universalistisch gedacht, und es war vollends eine schlecht-dogmatische Exegese, welche die Stellen 1. Tim. 2, 4; Tit. 2, 11; 2. Petr. 3, 9 nur auf den „offenbaren“, im Unterschied von einem „geheimen“ partikulären Heilswillen Gottes deuten wollte. Andererseits freilich tritt in einem anderen Zeugnis deutero-paulinischer Herkunft, Eph. 1, 4. 5 eine eigenartige Verbindung des Erwählungsgedankens (ἐκλεκτοί) von schon ganz prädestinarianischem Gepräge (πρὸ καταβολῆς κόσμου) mit einem Universalismus bezüglich des Auswahlgebietes hervor, der über den bloß irdischen Gesichtskreis schrankenlos hinausgeht (1, 10. 11). Im Johanneischen Vorstellungskreis kommt endlich in der Unterscheidung der τέκνα θεοῦ und τέκνα διαβόλου ein schroffer Heilspartikularismus zum Ausdruck.

3. In den kirchlich-theologischen Formen der Vorstellung schlagen sich die Ergebnisse jener Streitigkeiten nieder, welche wegen der, allen beteiligten Parteien eigenen äußerlich supranaturalistischen Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt unausgleichbar, in unermüdlicher Wiederholung das Problem von Gnade und Freiheit wälzen, von Augustins Lehrbildung an bis herab auf den Jansenistischen Streit. Für uns kommen nur die

Formen in Betracht, welche die Lehre schließlich in der lutherischen und reformierten Orthodoxie angenommen hat.

Daß zunächst, wie bekannt, alle vier Reformatoren, Luther, Melanchthon, Zwingli, Calvin, sich gegenüber der katholischen Theologie für die Prädestinationslehre aussprachen, und nur Melanchthon sich später gegen sie entschied, hatte seinen Grund vor allem in dem religiösen Motiv, den gesetzesreligiösen resp. katholischen Begriff menschlichen „Verdienstes“ und menschlicher (kirchlicher) Vermittlung aus dem ganzen Zusammenhange des Heilslebens wie der Heilslehre auszuschneiden.

Demgegenüber treten die metaphysischen Erwägungen deterministischer Art, welche anfangs mitwirkten, bald zurück, denen zwar Zwingli (de providentia Dei) länger Zutritt gewährte. Bei Melanchthon ging bekanntlich sein späterer Rücktritt von der Prädestinationslehre überhaupt, Hand in Hand mit seiner Hinwendung zum Synergismus in der Soteriologie; und trotz aller Angriffe, denen er deswegen ausgesetzt war, ist beides, wenn auch in möglichst verhüllter Weise, in die abschließende Form der lutherischen Kirchenlehre, in die „Konkordienformel“ übergegangen. Was den Synergismus betrifft, so wird davon später zu handeln sein.

Was aber die Prädestinationslehre betrifft, so sei hier die lutherische Stellungnahme kurz gekennzeichnet. Im Artikel XI der Konkordienformel (F. C. Solida declaratio) kreuzen sich die zwei Bestrebungen, einerseits die Prädestinationslehre festzuhalten, weil sie die „reine Gnade“, ohne menschliches Verdienst und damit die Heilsgewißheit des Gläubigen sicherstellt, andererseits, die Lehre abzulehnen, weil sie fatalistische Verirrungen erregt, und die eigene Schuld der Ungläubigen an ihrer Verdammnis verdunkelt.

Um beide Tendenzen auf eine scheinbar gemeinsame Grundlage zu stellen, wird zunächst unterschieden zwischen Gottes bloßer praevisio und seiner aktuellen praedestinatio; erstere soll sich auf das verschiedene Verhalten der Ungläubigen und der Gläubigen beziehen, und Gottes Wirken als abhängig erscheinen lassen von Geschehnissen, die er nur voraus weiß, aber nicht bewirkt. Während aber dies auf den Unglauben und seine Folgen strikte angewandt wird, zeigt sich alsbald, daß es auf den menschlichen Glauben keineswegs zutrifft. Dieser wird von Gott nicht bloß vorausgesehen als eine von Menschen herrührende „causa“ seines Wirkens; für dieses soll die „causa“ vielmehr allein in Gott selbst liegen (8.

17—20), und wenn es doch an das „*si credit homo*“ als an seine Bedingung gebunden erscheint, so erfüllt doch eben Gott diese Bedingung lediglich selbst, indem er im Menschen den Glauben, ja die *fides perseverans* bewirkt (44. 69 ff. 87). Dann sieht aber Gott in diesen Fällen nur voraus, was er selbst tun will und tut, also fallen *praevisio* und *praedestinatio* in eins zusammen, und aus der von Voraussicht menschlichen Verhaltens abhängigen *praedestinatio* wird die voraussetzungslose *electio* derer, in denen jene *fides* bewirkt werden soll.

Da ferner zugestanden wird, daß Gott die von ihm erwählten Personen, wie ihre Anzahl kenne, so muß daraus gefolgert werden, daß Er auch bestimmt wisse, in welchen Personen Er sein Bewirken des Glaubens unterlassen wolle. Und so käme es nicht bloß auf die einseitige, sondern sogar auf die *praedestinatio duplex* hinaus, mag sie dabei auch „*infralapsarisch*“ auf die bereits „gefallene“ Menschheit bezogen gedacht sein.

Allein nun wird allerdings mit größter Entschiedenheit versichert, daß Gott Niemanden zum Untergang prädestiniert habe (86) und hier bei Betonung der bloßen *praevisio* bis zur dualistischen Begründung von Gottes Ohnmacht gegenüber Satan und Sünde vorgeschritten (41. 78: *spiritus cupit, vult*), endlich hält auch die Einfügung des „*si credit homo*“ mit der Versicherung von dem erlösenden Wirken Gottes selbst stets gleichen Schritt (21. 24. 29. 32. 89 ff.); und daraus muß wieder gefolgert werden, daß überhaupt keine Prädestination statfinde.

Wenn die F. C. sich für beides auf die Schrift beruft (24. 27. 28. 51), denn hier sei einerseits der aufrichtig allgemeine Heilswille Gottes offenbart, andererseits aber auch die nur partikuläre Ausführung desselben, und die Gründe für letzteres seien unerforschlich (52), so geht daraus nur hervor, daß die Schrift selbst über die Frage keinen klaren Aufschluß gibt, es sei denn, daß man sich wie Luther und seine älteren Anhänger eben nur an die letztere Seite hält.

Die mit der zwiespältigen Ausführung der F. C. entstandene Unsicherheit hat sich aber um so mehr der an sie sich bindenden lutherischen Orthodoxie mitgeteilt, und deren letzter Vertreter Hollaz sucht das vergeblich zu verbergen. Gleich seine erste Definition (S. 604) schließt sich der F. C. an: *Praedestinatio est aeternum Dei decretum de conferenda salute aeterna omnibus et*

singulis hominibus, quos Deus in Christum finaliter credituros esse praevidit (Qu. 1).

Obwohl durch dieses „praevidit“ die eigentliche Prädestination wiederum ausgeschlossen wird, identifiziert H. dieselbe doch sofort (Qu. 2) mit der electio und lehnt (Qu. 4) die „kirchliche“ Lehre von einer doppelten Prädestination ab, da die Schrift nur die der electi kenne. Er getraut sich dann aber auch sein decretum electionis als ein decretum absolutum und nicht conditionatum zu erweisen, weil Gott den Menschen zum Heil nicht prädestiniere, falls er glaube, sondern weil er wisse, daß er glauben werde. Allein dadurch wird ja die Abhängigkeit des göttlichen Wirkens von etwas ohne ihn Geschehendem nur noch verstärkt, gerade je mehr Gottes Wissen sich dabei als unfehlbar erweist. Und nur weil aus anderen Gründen die Gewißheit im Hintergrunde steht, Gott erfülle die von ihm gestellte Bedingung doch schließlich selbst, wird das bloße praevidit auf dieser Seite unschädlich. Dafür wird es auf seiten der reprobi um so mehr betont; ihr Unglaube wird nur vorausgesehen, und hier ist das decretum, das sie ihrem „selbstverschuldeten“ Schicksal überläßt, kein absolutum, sondern seine „causa“ liegt außer Gott in ihrem eigenen bösen Willen (de reprobatione Qu. 5).

Weit einfacher hat sich bekanntlich die Lehre auf reformierter Seite gestaltet. Vor allem macht sich gegenüber der lutherischen Unsicherheit als einheitlicher, durch alle symbolische Feststellungen hindurchgehender Zug geltend, daß der Glaube als donum Dei schon in den Inhalt des Prädestinationsdekretes mit aufgenommen wird; von bloßer praevisio ist da nirgends die Rede (II. Helv. 16. Consensus Genevensis: ut in Christum credamus nobis divinitus datum . . . ante mundi originem ad fidem ordinati eramus; cf.: Formula Consensus Helvetici 4; Dortr. I, 7. 9.); und damit ist der Schritt zur wirklichen Prädestinationslehre getan.

In der Ausführung der Lehre aber verhalten sich die Symbole verschieden. Während die deutschreformierten Bekenntnisse sie teils nur leise andeuten (so der Heidelberger Katechismus), das Brandenburgische Bekenntnis sie geradezu bestreitet, findet sich ihre strengste Fassung im Consensus Genevensis von 1552 und in dem spätesten reformierten Symbol, der Formula Consensus Helvetici von 1675.

Ursprung des vor Ewigkeiten von Gott beschlossenen decretum absolutum ist allein sein Belieben (beneplacitum). Ein Motiv hat

dasselbe außer Gott nicht, besonders bietet die ganz gleichmäßig schuldige *massa perditionis* des ursprünglich gut geschaffenen, aber „*sua culpa*“ gefallenen Menschengeschlechts ein solches nicht (Dortr. I, 7). Auch Christus und sein Erlösungswerk sind nicht *causa meritoria vel fundamentum ipsum electionem praecedens*, sondern im Dekret nur zum ausführenden Organ für die Verwirklichung desselben bestimmt. (F. C. H. 5); diese soll daher nur „per“ Christum geschehen (nach Hollaz dagegen ist Christi Werk allerdings *causa impulsiva externa* für Gott; lutherische Lehre ist es daher, daß die Gnadenwahl *propter* Christum geschieht).

Als Motiv für Gott selbst wird vielmehr stets nur die Erweisung seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit zum Zweck seiner „gloria“ genannt. Das Dekret soll auch die Auswahl bestimmter Personen und ihre Anzahl (*certam multitudinem* Dortr. I, 7; *certum numerum* F. C. H. 4) in Aussicht genommen haben.

Eine symbolische Fixierung des Supralapsarismus findet sich nicht, obwohl Calvin mit seinem „*cadit homo Deo sic ordinante, sed suo vitio cadit*“ (*institutio* III, 23, 8) ihm schon nahe genug kam. Aber selbst F. C. H. 4 bestimmt die Folge der im Dekret vorausbestimmten Akte so, daß nach der Schöpfung des *homo integer* nur folgt: *eiusdem lapsum permittere, demum ex lapsis quosdam elegere*.

Sehr ausdrücklich wird die Wirkung von Christi Erlösungstod auf die *electi* eingeschränkt (F. C. H. 13. 16) und Gott habe auch gerade bei der *electio* sich desselben dazu „bedient“, seine Gerechtigkeit zu wahren (*eius pretioso merito ad conferendam nobis salva justitia sua salutem, uti voluit; ibid. 5*).

Von der Verwerfung der *reprobi* wird meist nur als von einem *praeterire* oder *relinquere* geredet. Doch drückt sich Dortr. I, 15 schärfer aus und deutet mit seinem „*nec salvifica fide et conversionis gratia donare*“ fast ein aktives Versagen an. Nie wird versäumt die „eigne Schuld“ der Verdammten, und die Gerechtigkeit des göttlichen Urteils über sie hervorzuheben. Aber diese ihre Schuld wird auch nicht als *causa* ihrer Verdammung anerkannt; diese liegt nur in Gottes *liberrimo, justissimo, irreprehensibili, immutabili beneplacito* (*ibid.*). Und wenn in den *reprobis* eine außer Gott gelegene *causa* gesehen wird, so ist das nur ihr böser Wille als *causa* ihrer Sünde, was ganz außerhalb der

Wirkungsphäre Gottes liegt denn Gott sei nicht außerhalb
Ihm (I 15).

Alle hier genannten Teile der Lehre eignen sich der „Klassiker“
Marcellus in seinem *De doctrina* II (de Dei decreto) § XLII–VIII
an, das göttliche Selbstbewußtsein des Glaubens insbesondere XLIII–V,
und er resumiert seine Lehre selbst (III) in folgender Aufzählung:
1. Die Verleumdung der Image Dei sed labell an den Menschen;
2. das primäre seine Fall; 3. zum Erwerb seiner Barmherzigkeit
als der dann bereits gefallenen Menschen Ihm einge geworden
dominatio ad salutem sine peccatis in malis, invidia et
corruptione; 4. damit sein Erbarmen mit den Erwählten seiner
Gerechtigkeit nicht widerspreche, hat Gott ipse voluit Christum
zum redemptor bestimmt; 5. als allein und effizienter potest
zum Empfang von Gnade und Rechtfertigung etc. bis zur ewigen
Heiligkeit.

Mit besonderer Härte trifft sich Marcellus die des reprobus
in Aussicht stehende Behandlung vor und beruft sich dafür auf
1. Thes. 5 y und Jud. 4. Ihm präsumiert in abstracto derselbe in
person. Aber weder ihre Hände noch ihre imperiosa affirmatio
darf Gott zugeschrieben werden. Alle sind gleich Verdammten
poteat als Verfluchte, auch wenn sie nie von Christus getrennt
haben (XLIX). Auch ihre Kinder gehören zu den reprobus, weil
sie zwar Dei Kinder gewesen und in der Erwählung geblieben sind (II).
Die reprobus ist nicht toll ergo sine praesentibus, sondern positiv
präsentiert in abstracto ad personam, der Grund ist gegeben
in Erwählung anderer, aber einfach Gottes beneplacitum (II).
Sie werden von der Wirkung der Erwählung und Verewählung
ausgeschloffen, gehören nicht zu den effizienter potest
empfangen nicht des deum Dei der Idee ihre Kinder werden
Ihm nicht gegeben, sondern bekümmert. Dagegen sind immer
noch, wie jedem erwählten Menschen seine Erwählung so auch
Ihm, der Verewählung jemals zur Einsicht weil sie dadurch dem
menschlichen Gemeinwohl schädlich, 2. gefährdet werden
würden (LII).

Zum Supralapsarismus ist auch Marcellus nicht herge-
kommen. Denn nach ihm war Gottes ältester Vorwille von
Adams Fall wohl „unbedenkter“ aber nicht „effizienter“ be-
stehend d. h. der Fall kam vorher, weil Gott nicht ist, wenn
aber durch sein Willen nicht bewirkt ist, § 60 d. II. 170. Aber für die

Menschheit nach dem Fall wird das Dekret, wenn auch von Ewigkeit her gefaßt, effizienter wirksam, ist aber dann eben doch infralapsarisch vorgestellt. Nur bestätigt es sich bei Maresius nicht, daß dann auch die Prädestination nur als einfache gedacht werde; seine Ausmalung der reprobatio führt zweifellos auf eine praedestinatio duplex, d.h. aber auch hier einerseits zum Guten und zur Seligkeit, andererseits aber nur zur Verdammnis, aber nicht zum Bösen.

4. Kritik der Lehre. Auf die durchweg rückständig gewordene Beschaffenheit des Vorstellungsmaterials, welches der Prädestinationslehre für ihren Aufbau zu Gebote stand, ist schon in unserem Paragraphen selbst zur Genüge hingewiesen worden. Es ist dort aber ferner bemerkt, daß diese Lehre auch eine unwahre Anthropologie und einen ungeläuterten Gottesbegriff zu Grunde lege, ersteres — das sei hier vor allem betont — nicht etwa, sofern sie das Unvermögen des religiös und sittlich noch unreifen Menschen behauptet, sich selbständig aus seinem niederen Zustande zu erheben, das ist vielmehr das Wahrheitsmoment, aus welchem sie überhaupt hervorgegangen ist — sondern weil sie sich gründet auf die erst von Augustin zu voller Bestimmtheit entwickelten Vorstellungen von status integritatis, Fall, und Erbschuld des Menschen, in denen er die ihm notwendig erscheinende anthropologische Folie für die bereits hochgesteigerte Christologie schaffen wollte, welche er vorfand. Wir haben in alledem unhaltbare Lösungsversuche zweifellos wirklicher Probleme erkannt, und sind schon darauf vorbereitet, ihren Folgen in Gestalt selbstgeschaffener, die christliche Heilsanschauung noch weiterhin belastender Probleme zu begegnen und dieselben bei deren Ausgestaltung eingehender erörtern zu müssen. Wir können uns daher am hiesigen Orte sofort dem zweiten Moment, der Trübung des Gottesbegriffs, zuwenden, wie sie jeder Form der Prädestinationslehre eigen ist. Dies ist zunächst schon in allgemein metaphysischer Hinsicht der Fall wegen der dem Supranaturalismus eigenen äußerlichen Nebeneinanderstellung von Gott und Welt, sowie wegen der Beziehung der Zeitverhältnisse auf Gott. Ferner aber kann über den rein mythischen Charakter der streng-prädestinarianischen Vorstellung vom decretum absolutum kein Zweifel sein, und ebensowenig über die Fehlerhaftigkeit der Trennung eines unwirksamen Wissens Gottes von einem ausführenden Wirken bei den abgeschwächten Formen der Lehre. All

ihren Formen gemeinsam aber ist eine geradezu ethische Verunreinigung des Gottesbegriffs, gelegen in der Annahme eines rein willkürlichen Scheidens Gottes zwischen Erwählten und Verworfenen innerhalb der ganz gleichmäßig schuldig gewordenen Menschheit; zur vollen Höhe gesteigert in der noch über Augustin hinausgehenden reformierten Schulmeinung des Supralapsarismus. Der Anstoß, welchen man in weiten Kreisen der Christenheit an diesen Vorstellungen genommen hat, ist als vollberechtigt anzuerkennen.

Andererseits sind die naturgemäß immer wieder versuchten Abschwächungen der Prädestinationslehre, wie sie in der unklar bleibenden mittelalterlichen Scholastik, und später wieder im reformierten Salmurianismus hervortreten, dadurch gekennzeichnet, daß sie jene auch von ihnen vorausgesetzte Äußerlichkeit des Verhältnisses Gottes zur Welt dazu verwenden, ein endliches Geschehen und menschliches Handeln zu statuieren, von dem Gottes Wissen und Wirken abhängig wird, während dieser Ungedanke vollends jenen Lehren zugrunde liegt, die, wie Arminianismus, Sozinianismus, Rationalismus die Prädestinationslehre unter Berufung auf eine menschliche Freiheit strikte ablehnen, die mit dem menschlichen Abhängigkeitsgefühl unvereinbar bleibt.

Kapitel III. Göttliche Gnade und menschliche Entwicklung.

§ 67. Obwohl einerseits die strenge Prädestinationslehre der absoluten Abhängigkeit und dem christlichen Verlangen nach Heilsgewißheit, und andererseits die bloße Präscienz-Lehre der eigenen Entwicklungsfähigkeit des Menschen richtig Rechnung trägt, so werden diese beiden Instanzen doch erst dann zusammen gewahrt, wenn der, im menschheitlichen wie individuellen Erlösungsprozeß zweifellos erkennbare streng gesetzmäßige Verlauf nicht als Folge eines, Gott unzutreffend zugeschriebenen zeitlichen Vorauswissens und Vorausbestimmens, sondern als Vollzugsweise der dem gott-ebenbildlichen Geiste des Menschen immanenten Wirksamkeit der göttlichen Selbstmitteilung betrachtet wird.

I. Das wirkliche Problem im christlichen Gnadenbegriff. Wir sind zu der Überzeugung gelangt, daß die wissenschaftliche Ausgestaltung der christlichen Heilsanschauung

zu unterscheiden habe zwischen solchen Problemen, die wirklich im christlichen Bewußtsein liegen, und solchen, welche durch die Art, wie jene innerhalb der traditionell werdenden christlichen Lehre gelöst wurden, erst geschaffen sind.

Den früher bereits angeführten Beispielen für das Entstehen von Problemen letzterer Art, haben wir soeben das Prädestinationsproblem sich anschließen sehen. Es verdankt seinen Ursprung mit all seinen Schwierigkeiten lediglich einer verfehlten Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt und einer verfehlten Anthropologie, und auch ihm gegenüber äußert schon die Heilsanschauung des unmittelbar auf seine innere Erfahrung sich verlassenden christlichen Bewußtseins ihre abwehrende und reinigende Kraft.

Und wie wir die früheren selbstgeschaffenen Probleme der kirchlichen Anthropologie als falsch gestellt und deshalb unlösbar erwiesen, indem wir ihr Entstehen aus verfehlter Behandlung wirklicher Probleme zeigten, und dann diese letzteren in neue Erwägung nahmen, so gehen wir auch jetzt nach ähnlicher Abweisung der Prädestinationslehre auf das in ihr wiederum falsch behandelte wirkliche Problem zurück. Dieses aber ist eben die Frage, wie die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen durch das Wirken der göttlichen Gnade der Erlösung zugeführt wird, von der die christliche Heilsanschauung redet. Das erscheint zwar dem christlichen Bewußtsein selbst durchaus nicht als ein schwieriges Problem, denn es findet die Lösung schon in dem einfachen Hinweis auf seinen „Glauben an Christum“. Aber die wissenschaftliche Theologie hat, wie schon I, § 1, 3, S. 10 gesagt ist, durch Rückgang auf die im Wesen der Sache liegenden Gründe zu erklären, warum der Glaube an Christum in der Art erlösend wirkt, wie der Christ es tatsächlich erfährt.

Solche Frage greift sehr tief. Aber wir sahen schon, daß die theologisch-wissenschaftliche Ausgestaltung der christlichen Heilsanschauung in der Lage ist, früher gewonnene Resultate zu ihrer abschließenden Verwertung zu bringen, und so die Erlösung als denjenigen Vorgang im menschlichen Geistesleben erkennen zu lassen, in welchem alle Existenzbedingungen und Wesensgrundzüge dieses Geisteslebens die Erfüllung ihres höchsten und letzten Zweckes erreichen.

So können wir jetzt, indem wir das wirkliche im christlichen Gnadenbegriff liegende Problem freigegen, behufs seiner

Lösung auf früher gewonnene Ergebnisse zurückgreifen, vor allem schon auf die „Grundzüge der Metaphysik“ von I, § 21, dann namentlich auf die theologische Ausgestaltung des Gottesbegriffs (II, § 24, S. 191–201), mit der Aufnahme der Wertergebnisse menschlichen Selbstwollens unter die Postulate von Gottes eigenem vollkommenen und heiligen Wesen; ferner auf die in Konsequenz hiervon öftere und stets eingehendere Erwägung des Freiheitsproblems (nach Erörterung des Allmachtsbegriffs, II, S. 221, der göttlichen Weltregierung, II, § 53, 3, wo schon S. 323 auf Grund einer nur noch kosmologischen Überlegung doch schon ein Vorausblick gewagt wurde auf das für den Menschen erlösende Ergebnis solchen Zusammenwirkens von göttlicher und endlicher Ursächlichkeit). In nähere Beziehung rückte dann das Freiheitsproblem zur Frage nach Wesen und Ziel der Erlösung, wo wir nach der Kritik der kirchlichen Erbsündenlehre das „wirkliche Problem“ der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit mit seiner Antinomie von Unvermögen und Schuldgefühl in eigene Erwägung nahmen (II, § 59 und § 61, 3). Und so kann jetzt wiederum unsere eigene Erwägung des „wirklichen Problems“, wie es gelegen ist im Wirken der göttlichen Gnade innerhalb des selbstwollenden menschlichen Geistes, sich auf nach und nach erreichte Positionen begründen, die dabei ihre abschließende Gestaltung gewinnen.

2. Die Feststellung des Problems. Handelt es sich um die theologisch-wissenschaftliche Erfassung des auf die religiös-sittliche Entwicklung des Menschen gerichteten erlösenden Wirkens der Gnade, so ist vor allem wieder der unerschütterliche Kanon aufzustellen, daß dabei weder die schlechthinige Abhängigkeit des Menschen, noch die Realität seines zu erlösenden sittlichen Willens angetastet werden darf.

Dem ersten Teil dieses Kanons folgt die Prädestinationslehre, und mit Recht; denn wollten wir ihr darin nicht folgen, so würden wir uns auf Semipelagianismus oder gar auf Pelagianismus zurückgeworfen sehen. Dem zweiten Teil jenes Kanons folgen diese Lehren, und mit Recht; denn wollten wir ihnen darin nicht folgen, so würden wir wieder bei der schon abgelehnten Prädestinationslehre Zuflucht suchen müssen. In dem bestehenden Dilemma entscheiden sich also beide Teile mit einer Einseitigkeit, welche sich deutlich als unrichtig herausstellt. Steht eine von göttlicher Gnade zu bewirkende Erlösung zur Frage, so muß dieselbe auch von der

Initiative der Gottheit her erwartet werden, und steht speziell eine sittliche Erlösung zur Frage, d.h. die sittliche Normalisierung menschlichen Wollens, so darf der menschliche Wille, als das Objekt der in Rede stehenden Erlösung, nicht geleugnet, der Mensch nicht zu einem passiven Etwas herabgesetzt werden, das keiner Erlösung wert wäre, und darum auch Gottes Wirken in sich nicht anders erfahren könnte, als die untermenschlichen Seinselemente, d.h. es würde sich nicht um den Prozeß einer sittlichen, sondern nur um den einer physischen Entwicklung handeln. Von einer „sittlichen“ Höherbildung des Menschen kann nur die Rede sein, wenn an derselben sein Wille selbsttätig beteiligt ist.

Es fragt sich mithin, ob für unser Denken die Möglichkeit besteht, das im Vorgang der Erlösung, nach Aussage unserer religiös-christlichen Erfahrung zweifellos vorliegende Miteinander von schlechthiniger Abhängigkeit und eigener Willensbetätigung widerspruchlos zu erfassen und auszudrücken.

Offenbar aber betrifft diese Frage nur einen Spezialfall des allgemein-metaphysischen Zusammenwirkens der unendlichen und endlichen Kausalität. Auf die Frage nach diesem Zusammenwirken ist nun von uns schon früher mit der Konkursus-Theorie geantwortet worden. Und ferner haben wir schon längst die endliche Kausalität als lediglich psychische bzw. geistige erkannt. Von einem Zusammenwirken der unendlichen Kausalität mit der lediglich phänomenellen mechanischen Kausalität braucht daher keine Rede zu sein. Geistige Kausalität aber ist — jedenfalls in der Form, wie wir sie vermöge unserer Selbstanschauung aus uns selber kennen — Wille. Das wäre zunächst die allgemein-metaphysische Vorbereitung der Beantwortung der uns jetzt vorliegenden Spezialfrage.

Und die weitere Frage nach dem Verhältnis zwischen göttlicher Allwirksamkeit und menschlichem Willen ist an den oben zitierten Orten von uns behandelt.

3. Vorbereitung der Problemlösung. Steht nun die letztere Frage hier nochmals zur Erwägung, so darf, ähnlich wie früher die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen Allwirksamkeit zu den untermenschlichen endlichen Ursachen als die weniger schwierige bezeichnet wurde, so auch jetzt gesagt werden, daß die Frage nach ihrem Verhältnis zum menschlichen Wollen noch weniger schwierig ist, so lange es nur noch darauf ankommt, das betreffende Zusammenwirken im Hinblick auf dasjenige Weltgeschehen zu

denken, in welchem sich das Wirken menschlichen Wollens am direktesten durch die aus unserem Selbsterleben entnommene Kausalitätskategorie deuten läßt. Das aber ist das geschichtliche Geschehen. Dieses vollzieht sich einerseits durch menschliche Willensakte, die zweifellos real sind, und zwar nicht bloß rücksichtlich ihrer Form als mentale Betätigungen, sondern auch rücksichtlich ihres Inhalts, der lediglich durch den konkreten geistigen Horizont des Wollenden sowie durch seine nach Maßgabe desselben gefaßten und verfolgten individuellen Teilzwecke, mithin durch individuelle Absicht bestimmt ist. Andererseits aber sehen wir im geschichtlichen Geschehen eine überindividuelle Kausalität walten, welche diese menschlichen Willensakte, ohne daß sie ihren individuell bestimmten Inhalt verlieren, vielmehr so, daß er zu seiner vollen kausalen Wirkung kommt, als das Material verwendet, zur Herstellung eines in sich zusammenhängenden Gesamtgeschehens. Jene Einzelinhalte treten dadurch aus ihrer Isoliertheit heraus, werden zueinander in Wechselwirkung gebracht, und geraten so in Beziehungen, welche vielfach, ja meistens für das Bewußtsein der Wollenden weder bestanden noch bestehen, deren Ergebnis vielmehr nicht nur über die Einzelabsichten der Individuen weit hinausgreifen, sondern zu ihren Teilzwecken oft genug in direkten Gegensatz treten. Dennoch dienen diese ganz abweichenden Teilabsichten vielfach gerade hervorragend zur Herbeiführung jener Resultate. Jede teleologisch gestimmte Geschichtsbetrachtung drängt ja zu solcher Auffassung des Geschehens hin, mit besonderer Energie bei tieferem Eindringen in die Einzelheiten der Entwicklung und Betätigungsweise solcher Persönlichkeiten, denen ein hervorragender Einfluß auf das Gesamtgeschehen einer Periode beschieden war. Die Differenz zwischen den individuellen Absichten und dem schließlich hervortretenden Ergebnis erhellt dabei einerseits vielfach aufs Greifbarste, andererseits stellt gerade sie die spezifische Realität der individuellen Willensakte gegen jede Anzweiflung sicher, während das Eingehen derselben in den Zusammenhang eines von ihnen abweichenden Gesamtgeschehens eine überindividuelle Kausalität am Werke zeigt, deren teleologisch deutbares Wirken sie über den Verdacht erhebt, ein bloß blind wirkender Mechanismus zu sein. So sicher es sich der „exakten Forschung“ als ein solcher zunächst darstellen wird, so wenig tut dieses Ergebnis unserem Erklärungsbedürfnis Genüge.

Unter den endlichen Willensakten, welche als Einzelingredienzien des Gesamtgeschehens so in Betracht kommen, daß etwas ihnen Übergeordnetes aus ihnen sich ergibt, spielt selbstverständlich das sündige Wollen der Menschen keine geringere Rolle als das normale; nur ist bei jenem die Differenz vom Ergebnis des Gesamtgeschehens vielfach noch evidentener als bei diesem. Denn der Gedanke ist unvollziehbar, daß das Wirken der unendlichen Kausalität durch endliches Wollen definitiv könnte vereitelt werden. Nicht nur verhindern das schon die das Gleichgewicht des Weltbestandes stets erhaltenden kompensierenden Reaktionen, welche das böse Wollen im göttlich beherrschten Gesamtgeschehen treffen, sondern auch das direkt ihnen entgegenwirkende gute Wollen bewirkt, daß böse Absichten und Handlungen entweder Erfolge haben, in denen sie sich strafen, oder überhaupt mehr oder weniger paralytisch werden. Dennoch erweisen sie sich immer als mitwirkend zur Herstellung konkreter Gesamtergebnisse, die ohne ihre Beteiligung eine andere, reifere, normgemäßere Gestalt gewonnen hätten. Sie veranlassen die das Normale erstrebende Entwicklung des Ganzen zu Umwegen, welche beweisen, wie sehr die Realität der endlichen Ursachen im geschichtlichen Geschehen zu ihrer Geltung kommt, wie wenig sie ignoriert und als Nichtsein behandelt und gewertet wird, wenn solche Umwege auch, *sub specie aeternitatis* betrachtet, nie mehr als provisorische Bedeutung haben.

4. Der Kern des Problems. Ungleich schwieriger als in solcher objektiven Betrachtung gestaltet sich das Problem des Konkursus, wenn man es, wie es hier zu geschehen hat, zu lösen sucht mit Rücksicht auf die bewußt erlebte Eigenentwicklung des Individuums als sittlich-religiösen Wesens. Denn hier reflektiert sich der objektive Tatbestand aufs schärfste in einer doppelten Reihe von Bewußtseinsvorgängen, deren eine das Selbsterleben und Selbstbeurteilen der gegebenen metaphysischen Gesamtlage des Subjekts, deren andere das Selbsterleben und Selbstbeurteilen der eigenen Aktivität des Subjekts involviert: auf jener Seite entschiedenstes A. G., auf der letzteren Seite entschiedenstes Freiheits-, weil Selbstverantwortlichkeitsgefühl. So verengert sich die Frage nach dem Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit zu den Fragen nach dem Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Sünde und nach dem Verhältnis von göttlicher Gnade

und menschlicher Freiheit im Akte der Bekehrung und im Vollzuge der Erlösung.

Hier ist nun wieder die Lösung der zuerst auftretenden Gestalt des Problems, betreffend das Verhältnis von göttlicher Allmacht und menschlicher Sünde die leichtere Aufgabe, wenigstens von der Höhe des erlangten christlichen Heilsbewußtseins aus gesehen (§ 63, S. 404 ff.). Denn von diesem Standort aus enthüllt sich der teleologische Charakter der Sünde; teleologisch innerhalb der vor jener Höhe liegenden Entwicklung des Individuums, und deshalb der göttlichen Allwirksamkeit eingeordnet, welche diese Entwicklung bewirkte; teleologisch aber vor allem auch bezüglich des spezifischen Wesens der Sünde, eigener Ungehorsamswille des Subjekts zu sein, weil die Sünde nur kraft dieser, ihr Wesen erst konstituierenden Eigentümlichkeit das Ferment einer Entwicklung sein kann, welche ein sittliches Ergebnis zeitigt. Das unreifen Gemütern so gefährliche Reden von einem „Segen der Sünde“ ist dem auf seine Entwicklung zurückblickenden Christen durchaus verständlich. Denn er erkennt seine eigene Sünde deutlich als eines der Mittel göttlicher Gnadenführung, und sie tritt ihm so in eine Doppelbeleuchtung, welche, wissenschaftlich-dogmatisch bezeichnet, keine andere ist, als die des Konkursus: die Sünde war gottgewollt, und zwar gerade in ihrem moralischen Charakter des abnormen Selbstwollens, denn nur so führte sie zu dem gottgewollten Ziel, der Weckung des Gefühls vom eignen Unwert und vom Wert des als sittlich normgemäß Erkannten; damit aber zu der inneren Loslösung vom Bösen und zur Sehnsucht nach Erlösung von ihm. Die Sünde führte somit zu einem Entwicklungsziel, welches völlig differierte von der Absicht, welche sie selbst verfolgte, und so klar in diesem Vorgang ein psychisches Gesetz erkannt wird, ebenso klar wird aber dieses Gesetz als die Wirkungsweise der Gnade erkannt, deren aktive Gegenwart sich dem Menschen in seinem A. G. bezeugt.

Nochmals erhebt sich hier mit besonderer Dringlichkeit die Frage, ob diese Überlegung nicht unvermeidlich dazu führe, dem Subjekt die objektive Wahrheit und Berechtigung seines Schuldgefühls zweifelhaft zu machen, ja ihm dasselbe für die Zukunft geradezu aufzuheben. Zweifellos liegt hier der Punkt, durch welchen der christliche Vergebungsglaube seine letzte metaphysische Erklärung findet: sie liegt eben im Charakter der Sünde als unumgänglichen und daher auch gottgewollten Entwicklungsstadiums

und Entwicklungsfermentes. Und hierdurch wird zwar im Christen das Schuldbewußtsein charakteristisch verändert, besonders was dessen Einfluß auf die Gestaltung seines Verhältnisses zu Gott betrifft. Aber aufgehoben, eliminiert, oder gar als unberechtigt und irrtümlich erwiesen wird es dadurch keineswegs. Was ein solches Ergebnis stets verhindert, das ist die Erinnerung daran, daß ohne den Faktor des sündigen Selbstwollens, also der Schuld, der ganze Entwicklungsvorgang unmöglich gewesen wäre; er hätte sich als sittlicher Vorgang nur scheinbar, in Wirklichkeit aber als ein sittlich indifferenter psychischer Vorgang abgespielt, der über das Niveau bloß biologischen Geschehens sich nicht erheben würde. Daraus aber würde folgen, daß auch der so herbeigeführte Zustand nichts weiter sei als eine sittlich indifferente Entwicklungskrisis, an deren Entstehung und Überwindung das Subjekt ebenfalls höchstens passiv, in keiner Weise auch selbsttätig beteiligt sei; und das wäre, da von hier aus gerade eine sittliche Vorwärtsbewegung des Subjekts erfolgen soll und wirklich erfolgt, eine *contradictio in adjecto*.

Hiermit ist zugleich entschieden, daß auch der Bekehrungsvorgang selbst nur unter der Doppelbeleuchtung des Konkursbegriffs verstanden werden kann. Die zur Überwindung der Krisis eintretende Wendung muß sich dem Christen einerseits als Wirkung der Gnade darstellen, nämlich einfach als Fortsetzung der im bisherigen Verlaufe wahrgenommenen Gnadenführung. Andererseits aber wäre wieder diese Fortführung des eingeleiteten Prozesses überhaupt nicht möglich ohne den Willen des Menschen. Denn die Neugestaltung eben dieses Willens ist ja der Inhalt des Vorganges, und wenn sich auf diesen Willen das Wirken der Gnade richtet, so darf er selbstverständlich nicht fehlen, sondern muß als Gegenstand gegeben sein. „Wille“ ist aber nur vorhanden als wirkliche und bewußte Ursächlichkeit der menschlichen Monade, die als solche zu normaler Betätigung ihrer Kausalkraft im Gesamtgeschehen erhoben werden, und dadurch einen positiven spezifischen Wert an sich selbst, wie als Faktor innerhalb des Ganzen gewinnen soll. Dies kann aber nur erreicht werden, wenn die betreffende Kausalkraft in erster Linie auf sich selbst sich richtet, d. h. wenn das, was das Ziel der vorbereitenden Gnadenführung war, nunmehr auch das Mittel zur Weiterführung des Prozesses bleibt. Nur das erweckte eigene sittliche Wollen

kann Gegenstand einer Weiterentwicklung sein, welche das eigene sittliche Können und Vollbringen zum Ziel hat. Und nur die alsbald von Fall zu Fall erfolgende Umsetzung jenes Wollens in eigene sittliche Tat des Menschen kann auch Mittel und Werkzeug für die Fortführung seiner Entwicklung sein, weil nur sie in uns nach dem psychischen Gesetz der „Übung“ jene Rückwirkung übt auf die Gestaltung des Charakters im Sinne konstanter Sittlichkeit, die ihrem Wesen nach nie geschenkt, sondern immer nur erworben werden kann. Gott kann also für den Vollzug seiner, kraft ihres „heiligen“ Inhalts teleologisch auf das „Gute“ gerichteten Allwirksamkeit, seinem eigenen Wesen zufolge nur selbstwollende endliche Ursachen brauchen. Denn nur in der Form der sittlichen Selbstbestimmung des Willens kann das Gute als Sittlich-Gutes realisiert werden.

In und mit dem Selbstwollen behauptet sich aber auch in diesem Vorgange das A. G. in seinem vollen Recht, und zwar nicht bloß als Reflex der Tatsache, daß überhaupt alles endliche Sein und Wollen ohne sein Gegründetsein in Gottes Allwirksamkeit gar nicht wäre, sondern auch nach Aussage einer richtigen Analyse des Erlösungs- und Heiligungsvorganges selbst, wie er sich im Menschen vollzieht.

Denn kein Wille gerät in Tätigkeit ohne Motive. Diese aber liegen für den Menschen stets im Gefühl, näher im Affekt, denn sowohl in seiner abnormen wie in seiner normalen Betätigung gehorcht der Wille nur dem Affekt. Die Meinung, bei der Normalisierung der Willensbetätigung wirke nicht der Affekt, sondern schon der Intellekt kraft seiner Einsicht in Wesen und Inhalt der Norm, diese Meinung des Altertums hat sich in dessen Entwicklungsgeschichte (und zwar auf jüdischer wie griechisch-römischer Seite) so drastisch als Irrtum erwiesen, daß ihre beständige Wiederkehr in der philosophischen Ethik sich als hartnäckige Rückständigkeit charakterisiert. Hat doch selbst Kant, so nahe er mit seiner Würdigung der „praktischen Vernunft“ ihr kam, sie dennoch nicht durchführen können, sondern in der „Achtung vor dem Gesetz“ ein Motiv zugelassen, das deutlich verrät, daß es auf der Auslösung eines Gefühls beruht, welches durch die Vorstellung von der Majestät des Gesetzes im Menschen erweckt wird, d. h. aber: auf einem Affekt.

Es kann sich daher bei der Leitung des Willens in eine andere Richtung nur handeln um eine Ersetzung sündig-egoistischer Affekte

durch sittlich tadellose Affekte. Reinere Affekte aber als die, welche durch das Erlebnis seiner Versöhnung mit Gott im Menschen erregt werden, kann es nicht geben. Und da diese Versöhnung ihren Ursprung ausschließlich in Gottes Initiative haben muß, sofern der Mensch seinerseits Gott kein Motiv für sie zu geben vermag, so ist klar, daß der Wille des Menschen ohne diese lediglich von Gottes Seite her in ihm erweckten Affekte der Ehrfurcht, Dankbarkeit und Gegenliebe überhaupt nicht in die Richtung normaler Betätigung gelenkt wäre, daß also hier die völlige Abhängigkeit von der Gnade hervortritt, aber nicht in Form eines durch einen „influxus physicus“ oder „hyperphysicus“ ausgeübten Zwanges (*gratia irresistibilis*), sondern in wahrhaft geistig und sittlich vermittelter Weise.

Wenn nun aber auch mit alledem zunächst das Eintreten wirklichen menschlichen Selbstwollens erreicht wird, und dies der entscheidende Vorgang ist, der anzeigt, daß auch hier, und zwar im positiven Sinn auf das reale Vorhandensein seiner Ursächlichkeit für seine Selbstbildung wie für das Gesamtgeschehen gerechnet wird — so würde doch dieses endliche Wollen, als zunächst rein ideeller Vorgang eines realen Erfolges nie sicher sein — nicht einmal für rein innerliche Selbstfortbildung — wenn nicht zugleich ein Entstehen und Anwachsen von Willenskraft ermöglicht würde; und tritt das auch nach Aussage unserer inneren Erfahrung nie ein, ohne unseren eignen Willensentschluß, so doch andererseits zugleich unter dem Einfluß höchst mannigfaltiger und für uns unberechenbarer Bedingungen. Daher kann dem religiösen Bewußtsein das Recht nicht abgesprochen werden, in dem Zusammentreffen dieser Bedingungen — und wäre dasselbe auch empirisch genau fixierbar und analysierbar als nach Gesetzen erfolgend — doch das teleologische Wirken jener übergreifenden unendlichen Ursächlichkeit zu erblicken, die überhaupt im endlichen Geschehen und durch dasselbe einen über dessen Einzelfaktoren stets hinausgehenden Zusammenhang schafft; das heißt: in dem Wachstum unserer sittlichen Kraft werden wir gleichfalls unserer Abhängigkeit von der Gnade gewahr. Durch dieses Wachstum meiner sittlichen Kraft, das sich selbstverständlich nur an meinem eigenen Willen vollziehen kann, realisiert sich einerseits mein Angelegtsein zu positiv wertvoller endlicher Ursächlichkeit, d. h. es realisiert sich meine eigene Persönlichkeit, und andererseits

meine Fähigkeit zu positiver Mitarbeit am Gesamtgeschehen, an der Vollziehung der Weltzwecke Gottes, einerlei ob ich sie kenne oder zu kennen glaube, oder mir bloß sagen kann, daß sie sicher nur in der Richtung liegen können, in der das menschliche Vollbringen des erkannten Guten sich bewegt.

§ 68. Die im ewigen Wesen der göttlichen Gnade gesetzmäßig begründete Weise ihrer erlösenden Wirksamkeit, ist der Menschheit in Christo geoffenbart und im „Evangelium“ programmatisch ausgesprochen, daher ihr irdisches Fortwirken geschichtlich und psychologisch durch die von Christo ausgegangene Gemeinschaft der an ihn und sein Evangelium Glaubenden vermittelt wird, wenn auch der schließliche Vollzug der Erlösung des Einzelnen — dem Evangelium entsprechend — nur in einem für ihn allein erlebbaren Vorgang seines individuellen Geisteslebens oder durch das Erleben innerer Offenbarung erfolgen kann.

1. Das ewige und das geschichtlich erscheinende Wesen der göttlichen Gnade. An und für sich ist, wie aus unseren früheren Erörterungen erhellt, die „Gnade“ nichts anderes, als das ewige Verhalten Gottes zur Kreatur, wie es in seinem unveränderlichen Wesen begründet ist, dem Menschen aber in einem entscheidenden Moment seiner Entwicklung als „erlösend“ zum klaren Bewußtsein kommt. Es ist die Liebe Gottes, welche dem schuldbewußten Menschen zur unverdienten Gnade wird. Die Liebe Gottes aber ist seine Selbstmitteilung an die Kreatur, durch welche er der Welt immanent ist.

Daß dieses Verhalten Gottes zur Welt, sobald der Mensch seiner im richtig gestalteten A. G. inne wird, für ihn entscheidende Bedeutung erlangt, indem es auch auf seine sittliche Entwicklung eine schlechthin richtigstellende Wirkung ausübt, das ist der Wesenskern des christlich-soteriologischen Begriffes der göttlichen Gnade.

Im Bereiche der menschlichen Gesamtentwicklung aber ist jenes Innewerden als ein geschichtliches Moment eingetreten, und zwar mit derjenigen Reinheit und Klarheit, welche seine erlösende Wirksamkeit sofort ermöglichte: im Selbstbewußtsein Jesu von Nazareth. Er wurde dadurch für die Menschheit der Christus, der Erlöser.

Christus wiederum hat dieses sein Erlebnis und dessen schlechthin umwälzende Bedeutung für das tiefste und innerste Geistesleben der gesamten Menschheit programmatisch ausgesprochen im „Evangelium“ mit den Worten: „Tut Buße, denn das Reich Gottes ist gekommen“ (Mc. 1, 15. Mtth. 4, 17). Der Sinn desselben ist: daß das Bußetun zu erfolgen hat zum Zweck der Sündenvergebung; daß diese aber nicht etwa letzter Selbstzweck, sondern dazu bestimmt ist, dem Menschen das Gottesreich zu eröffnen; das Gottesreich aber ist, irdisch gedacht, die in ihre Vollendungsentwicklung eingetretene Menschheit. So, wenn wir, von allen individuellen und zeitgeschichtlichen Begleiterscheinungen absehend, auf den innersten, religiös-sittlichen Kern des Evangeliums hinabdringen: sein einfacher Inhalt ist dann: Vergebung der Sünde zum Zweck der sicheren Weiterführung des sittlichen Entwicklungsprozesses im Menschen. Das „Evangelium“ ist daher identisch mit dem „christlichen Prinzip“, mithin der als Aufforderung und Verheißung ausgesprochene Ausdruck für den im Menschen sich vollziehenden Vorgang seines Übergehens von der gesetzlichen Form des sittlich-religiösen Bewußtseins zu der nun gefundenen richtigen und dem Wesen des Menschen endlich wirklich entsprechenden Form desselben: der Hingabe dieses seines gesamten Wesens an die göttliche Gnadenführung.

2. Die geschichtlich-psychologische Vermittlung der Gnadenaneignung. Die Überleitung der in Christo erfolgten Richtigstellung des menschlich-religiösen Bewußtseins an die Menschheit überhaupt, d. h. in alle zur Zeit erreichbaren anderen menschlichen Einzelindividuen — denn aus ihnen besteht die „Menschheit“ — oder das Fortwirken der in Christo offenbarten Gnade in der Menschheit über Christi irdisches Wirken hinaus, ist bedingt durch die psychologisch-gesetzmäßige, und so geschichtlich werdende Wirksamkeit der religiösen Gemeinschaft, zu welcher die an Christum und sein Evangelium Glaubenden zusammengetreten sind. Insofern ist das erlösende Wirken der Gnade in der Menschheit, das Durchdrungenwerden des menschheitlichen Bewußtseins vom Evangelium oder vom Christentum gebunden an die „Vermittlung“ der „Kirche“. Diese Vermittlung aber wird richtig erfaßt nur bei Meidung von zwei extremen Auffassungen: der katholischen einerseits, und der separatistischen, illuminatistischen andererseits. Nach der katholischen Auffassung

ist die Vermittlung der Kirche eine „heilsmittlerische“, d. h. die Kirche übt Funktionen aus, durch welche im religiösen Subjekt die zur Aneignung der Gnade und zum Eintritt in das Gottesreich erforderlich gedachte Qualität objektiv hergestellt werden muß, und daher auch durch sie allein hergestellt werden kann. Nach der separatistischen Auffassung ist nicht bloß diese heilsmittlerische, sondern überhaupt jede vermittelnde Funktion der Kirche entbehrlich: die Herstellung der das Heil verbürgenden Qualität des Menschen erfolgt unmittelbar-schöpferisch durch Gott direkt, außerhalb jeder in der Menschheit bereits entsprechend angebahnten Gesamtentwicklung, durch individuell zu empfangende Inspiration. Die erstere Auffassung liefert das Heilsinteresse der Menschheit dem Wirken und Ermessen eines Göttlichkeit prätendierenden Standes aus; die letztere löst das Heilsinteresse von allen bereits erreichten Erfolgen christlicher Entwicklung los und gibt es den Einflüssen und Gefahren eines unberechenbaren Subjektivismus preis, der aller sicheren Kriterien zur Unterscheidung von bloß illusionärer und wirklicher religiöser Erfahrung entbehrt. Die richtige Mitte zwischen diesen Extremen hält allein die evangelische Auffassung inne.

Diese sieht die Wirksamkeit der Gnade im Menschen nur da sich vollziehen, wo sie, in das Geistesleben des Menschen organisch eingehend, das Fungieren desselben so beeinflußt, daß eine Entwicklung des Menschen zur sittlich reifen Persönlichkeit daraus resultiert. Dies geschieht nur, wenn die durch den Empfang des Evangeliums, das „Hören der Botschaft“ im Menschen herbeizuführende religiöse Disposition, nach dem psychischen Gesetz alles Gemeinschaftslebens, von den bisher schon gewonnenen Gliedern derselben aus, in den neu zu gewinnenden Individuen hervorgerufen wird; und mehr als diese Disposition, diese Bereitstellung für die Wirksamkeit der Gnade oder für die Aufnahme des christlichen Bewußtseins in das eigne Geistesleben kann durch das Vermitteln menschlicher Gemeinschaft nie bewirkt werden. Wenn aber so das Eintreten der Gnadenwirksamkeit allerdings nur Sache eines subjektiven Eigenerlebens sein kann, dessen Herbeiführung Gott überlassen werden muß, so sichert dafür die von der kirchlichen Gemeinschaft empfangene Beeinflussung diesem religiösen Erleben seine Identität mit dem, welches vom Evangelium selbst hervorgerufen wird und damit seiner christlichen Normalität und bewahrt

es vor den Gefahren der das sich selbst überlassene religiöse Bewußtsein stets bedrohenden Entartung.

3. Die Tragweite der Vermittlung. Bei aller Anerkennung der vermittelnden Wirksamkeit der geschichtlichen Erscheinung der Gnade in Christo und der von ihm herstammenden religiösen Gemeinschaft für die Zueignung der Gnade an immer neue Einzelne, bewahrt die evangelische Auffassung aber doch eine ganz entschiedene Reserve; sie sieht den Effekt jener Vermittlung nur darin, daß die Entstehung christlichen Bewußtseins dadurch vorbereitet und ermöglicht wird. Schon frühere Ausführungen haben dagegen gezeigt, daß keine geschichtliche Vermittlung imstande ist, das christliche Bewußtsein mit Sicherheit herbeizuführen, geschweige daß sie es notwendig und unfehlbar herbeiführte. Vielmehr bewahrt die evangelische Auffassung einen unleugbaren Berührungspunkt mit dem Subjektivismus der Separatisten darin, daß sie den Akt, der über das Christsein des Menschen entscheidet, ganz in das Innere des Individuums verlegt, welches im unmittelbaren Offenbarungserlebnis sein wahres Verhältnis zu Gott erfaßt und das regenerierende Bewußtsein seiner neuen Beziehung zu Gott in sich erwachen fühlt.

Wie dieser Akt sich vollziehe, das entzieht sich zwar stets der simultanen Beobachtung des Subjekts, keineswegs aber auch seiner rückschauenden Selbstbesinnung. Die Kirche aber kann nur sagen: ich habe das Meine getan, das Übrige, das Entscheidende, kann nur Gott tun. Wie er es tue, und wann er es tue, das ist stets ganz individuell bedingt und dahin reicht deshalb auch die wissenschaftliche Erwägung der allgemeinen Grundzüge göttlicher Gnadenwirksamkeit nicht hinab.

Zweiter Abschnitt: Gottes erlösende Selbstmitteilung in Christi Person und Werk.

I. Christi Person.

Kapitel I. Die christlich-religiöse Aussage.

§ 69. Kraft seines religiösen Bewußtseins weiß sich der Christ mit Gott versöhnt und von Gesetz und Sünde erlöst durch Jesum Christum, dessen Person und Werk ihm der alleinige Quell seines Heiles ist.

1. Die christlich-religiöse Aussage über Christum. Für das christliche Bewußtsein, wie es tatsächlich unmittelbar, und seinem positiven Gehalt nach, gegeben ist, besteht das im Vorigen erörterte Verhältnis zwischen der ewig sich selbst gleichen erlösenden Allwirksamkeit Gottes oder der göttlichen Gnade — und ihrer irdisch-menschlichen, geschichtlichen Vermittlung zunächst gar nicht. Denn das christliche Bewußtsein ist unmittelbarer Glaube an seinen eignen Inhalt, und dieser ist sein allein durch Christum gewonnenes neues, sein Heil schlechthin verbürgendes Verhältnis zu Gott.

Eben diese Bewußtseinsbestimmtheit ist das Resultat des durch jene kirchlich-geschichtliche Vermittlung vorbereiteten und ermöglichten Aktes innerer Offenbarung, der allein das religiöse Leben überhaupt und somit auch das christlich religiöse Leben im einzelnen Menschen wirklich begründet. Dieses Erlebnis aber drängt sich im Bewußtsein vor und versetzt das religiöse Subjekt in jenes direkte Verhältnis zu Christus (s. § 10, S. 54), aus welchem ihm dasjenige Verhältnis zu Gott sich ergibt, welches von ihm als Heilsgut, als Sicherung seines höchsten Lebensinteresses empfunden wird. Sein Bewußtsein ist nicht das des Religionsphilosophen, der Ewiges und Zeitliches, Göttliches und Geschichtliches unterscheidet. Es hat vielmehr das Ewige direkt im Zeitlichen, das Göttliche im Geschichtlichen. Es besitzt das der wissenschaftlichen Betrachtung des Christentums sich ergebende „Prinzip“ desselben, nicht als abstrakte theoretische Wahrheit oder Regel: — „so müßt Ihr Euch zu Gott stellen, das ist das in der Sache selbst begründete, richtige religiöse Verhältnis“ — sondern der Christ besitzt dieses Prinzip unmittelbar als Tatsache seines inneren Lebens, seines psychischen Zustandes und weiß es geworden durch seinen Glaubensanschluß an Christum, wodurch er sich aufgenommen weiß in dessen eigenes vollkommenes Verhältnis zu Gott. Auf sein inneres Nacherleben dieses religiösen Verhältnisses — nicht auf bloße Kenntnissnahme von ihm als geschichtlicher Tatsache — führt daher der Christ sein eignes religiös-sittliches Leben als auf seinen Ursprung zurück, und diese Reflexion ist ihm so natürlich, daß sie als konstitutiv für das christliche Bewußtsein betrachtet werden muß; ohne diese ursächliche Beziehung auf Christum als den Erlöser wäre es nicht das der positiven christlichen Religion.

2. „Unbewußtes Christentum“. Hiernach ist der vielberufene Ausdruck „unbewußtes Christentum“ nichts anderes als eine *contradictio in adjecto*. So engherzig und kurzsichtig es wäre, leugnen zu wollen, daß es im menschlichen Geistesleben Analoga zur christlichen religiösen Bewußtseinslage geben kann, gegeben hat und gibt — sowohl die Annäherungen an das Christentum im A. T. wie diejenigen im antiken wie modernen philosophisch-religiösen Bewußtsein gehören dahin — so natürlich und richtig ist es doch, wenn man in den christlichen Kreisen auf der Anerkennung Christi als des Begründers eines vor sich selbst sich berechtigt fühlenden Erlösungsbewußtseins besteht. Die Gründe dafür sind, wie sich bald ergeben wird, sehr bestimmter sachlicher Natur (s. übrigens schon I, § 47). Eine religiös-sittliche Denkweise, in welcher der Christ die seinige wiedererkennen soll, ohne daß er die kausale Rückbeziehung auf Christum in ihr vorfindet, erscheint ihm mit Recht teils als unvollständig, teils aber als irrtümlich. Die Hinzubringung jener Rückbeziehung aber als klärend und reinigend, und dadurch vor allem festigend (s. u.); wo sie aber bewußt abgelehnt wird, pflegt das auf einer Verkennung oder unrichtigen Beurteilung Christi zu beruhen, deren Richtigstellung der Christ sich niemals nehmen lassen wird. Freilich wird nur die religionsgeschichtliche und religionsvergleichende Betrachtungsweise dazu hinreichen, nachzuweisen, daß es wirkliche Voraussetzungen des christlichen Prinzips vor Christus weder gegeben hat noch geben konnte, und daß religiöse Bewußtseinsgestaltungen die der christlichen wirklich adäquat wären, nach Christus sich nie außerhalb seines Einflußkreises bilden konnten noch gebildet haben. Die bekannte Prätension aber, das Prinzip besitzen zu wollen und zu können, ohne Verhältnis zu der Persönlichkeit, die es zuerst besaß, bewegt sich in Abstraktionen, die einen zu einseitig subjektivistischen Charakter tragen, um angesichts der historisch-wirklichen Zusammenhänge ernster in Betracht kommen zu können. Ist das Prinzip wirklich als das gleiche erkannt und anerkannt wie das, welches durch Christum geistige Wirklichkeit erhalten und historische Wirksamkeit erlangt hat, so hat ein sich Loslösen von dem kausalen Zusammenhange mit seiner Person schon keinen vernünftigen Sinn mehr. Schon früher (I, § 41, 2) ist gezeigt, daß religiöse, vollends aber religiös-sittliche „Prinzipie“ überhaupt nicht lösbar sind von den Persönlichkeiten, in denen die be-

stimmte Konstellation der psychischen Faktoren historisch eintrat, durch welche ein solches „Prinzip“ seiner Natur nach eben überhaupt mentale Wirklichkeit erlangt. Im persönlichsten Akte des Geisteslebens — und das ist die Religion — kann es eine Trennung von Prinzip und Person überhaupt nicht geben. Solche Trennung kann nur als das Resultat eines Abstrahierens auftreten, welches entweder durch geschichtlich begründetes Unbekanntwerden einstiger schöpferischer Träger religiösen Lebens erzwungen wird — und so ist es bei den Volksreligionen, deren Ursprung sich im Dunkel der Vorzeit verliert —; oder es beruht, bei geschichtlich notorisch bleibendem Zusammenhang auf rationalistisch-ungeschichtlichem Theoretisieren, dem die Wirklichkeit nicht entspricht.

Kapitel II. Die Grundzüge der Entwicklung der kirchlichen Christologie.

§ 70. Das schwere, Jahrhunderte erfüllende Ringen des christlichen Altertums und des alten Protestantismus mit dem in der Person Christi von ihnen gesehenen metaphysischen Problem zeigt deutlich die das menschliche Geistesleben tief erfassende Kraft des christlichen Prinzips, zeigt aber ebenso deutlich, daß die in ihr begründete universal-menschheitliche Heilsbedeutung Christi die Auffassung seiner Person stets ebensowohl abhängig machte von der in der Christenheit geltenden allgemeinen Weltanschauung, wie von der in ihr grade vorwaltenden Richtung des menschlichen Erlösungsbedürfnisses.

1. Die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Christologie. Daß die unwälzende Kraft des christlichen Prinzips von uns heute anders aufgefaßt wird als im christlichen Altertum und selbst noch im alten Protestantismus, bedarf nach unseren Erörterungen über das Wesen des Christentums und seine Begründung durch Christum (I, § 46. 47) keiner weiteren Ausführung. Wir stehen im eminentesten Grade von neuem vor der Tatsache, daß die christliche Heilsanschauung durch die kirchliche Überlieferung mit Problemen belastet ist, welche lediglich aus einer menschlichen Bewußtseinslage heraus geschaffen sind, die der Vergangenheit angehört. So wenig für uns ein Zweifel darüber besteht, daß es im tiefsten Grunde die gänzliche Änderung des innersten

menschlichen Gotterlebens gewesen ist, was von Anfang an die Christenheit von der vor- und außerchristlichen Menschheit unterschieden hat und unterscheidet, so deutlich ist doch, daß in den Zeiten, in welchen die kirchliche Christologie entstand, der Zusammenhang dieses Gotterlebens mit dem Gesamtumfang der herrschenden Seinsanschauung ein viel engerer gewesen ist, als jetzt. Während heute sehr verschiedene Gesamtanschauungen vom Dasein sich mit christlichem Glauben und christlicher Gesinnung vereinbar zeigen, stand es damit in jenen Zeitläuften ganz anders. Schon innerhalb der dem Altertum angehörenden Periode traten an den Christen in dieser Hinsicht weit durchgreifendere Forderungen heran als heute. Konnte die Urchristenheit sich noch der ganzen Seinsanschauung des späteren Judentums als der Grundlage ihres neuen religiösen Innenlebens bedienen, so wurde es schon damit nach dem Übertritt des Christentums auf hellenistischen Boden weit schwieriger. Vollends der zum Christentum übertretende Heide mußte seine bisherige Gottes- und Weltanschauung überhaupt aufgeben, sein Vorstellungskreis mußte durchgreifend umgebildet werden, wenn er an dem von Christus ausgehenden Heil Anteil gewinnen wollte. Und die Verbreitung und Weiterbildung des Christentums wurde gleichbedeutend mit der Überwindung einer Gesamtweltanschauung durch eine andere, welche dann im wesentlichen bis ins 18. Jahrhundert hinein die europäische Menschheit beherrscht hat. Dennoch war dieselbe in manchen ihrer Grundzüge durchaus antiker Natur, und was sie von der endlich an ihre Stelle getretenen scheidet, ist namentlich die ihr eigene Anschauung vom Universum; denn die geozentrische Auffassung desselben, liegt mit ihren gewaltigen Konsequenzen ja auch dem ganzen biblischen und altkirchlichen Vorstellungskreise zugrunde; und es bedarf kaum eines weiteren Wortes, um zum Bewußtsein zu bringen, was es für die Christenheit vom Urchristentum an bis auf unsere Orthodoxie herab bedeutete, wenn einer Persönlichkeit eine für die gesamte Menschheit gültige Heilsbedeutung zugeschrieben wurde. Ähnliche Folgen wie beim Prädestinationsdogma mußten sich ergeben. Das Universum war für das Auge der damaligen Menschheit unter der die Erde überspannenden Himmelskuppel in relativ leicht übersehbarer Weise arondiirt, eine obere und eine untere Welt umfassend, zwischen Gottheit und Menschheit — wenn auch mancherlei Spannungen — oft genug sie trennten — galt doch

ein geradezu sinnlich vermittelter Verkehr für möglich und für oft erlebt, und so mußte schon die Erhebung einer Persönlichkeit zu allgemein-menschlicher Heilsbedeutung sie über die Menschheit hinaus der Gottheit entgegenheben, und alsbald zu ihrer Apotheose führen. Liegen doch Analogien dafür vor, sowohl im römischen Kaiserkult als auch im noch ganz antik gedachten römisch-katholischen Papsttum mit seinen sogar noch in unserer Zeit (1870) gezogenen Konsequenzen. Und so profan beides im Zusammenhang unserer gegenwärtigen Erörterungen erscheinen mag, so leistet es doch den Dienst, die Wirkungen geozentrischer Bewußtseinsbedingtheit zu veranschaulichen.

Weit wichtiger aber als diese nur noch das gegenständliche Bewußtsein und seinen Vorstellungskreis sinnlich bedingenden Wirkungen derselben sind die, welche auch das zuständige Bewußtsein und zwar gerade in seinem religiösen Zentrum oder in seinem Erlösungsbedürfnis sinnlich beeinflusst haben. Doch davon mag später im besonderen die Rede sein.

2. Die urchristliche Christologie. Nun zeigt zwar das neue Testament, wie die neben und nach ihm entstandene älteste christliche Literatur, daß die Christenheit dem Zuge der antiken Bewußtseinslage bei der Auffassung von Christi Person nur zögernd gefolgt ist, was sich durch die noch lebhaft nachwirkende Erinnerung an die konkrete Realität seiner geschichtlichen Erscheinung erklärt. Aber ein schon am Ende dieses Zeitabschnittes hervortretendes Faktum war hier epochemachend: die Heranziehung des religiös-philosophischen Logo-begriffs zur Erklärung von Christi Person.

Zwischen Christus selbst und dieser offensichtlichen Hinzunahme zeitgeschichtlich dargebotenen Vorstellungsmaterials liegt jene Stufenleiter von Christusanschauungen, wie die genannte Literatur sie zeigt.

Vor allem handelt es sich darum, auf Grund der Berichterstattung der synoptischen Evangelien zu verstehen, wie sich Jesus selbst zu dem ihm verliehenen religiösen Innenleben gestellt, und wie er seinen ihm daraus hervorgehenden Erlöserberuf aufgefaßt hat.

Unter dem vermittelnden Einfluß der religiösen Überlieferungen seines Volkes, namentlich in schon früh begonnenem Verkehr mit dessen heiligen Schriften, Lk. 2, 46 ff., muß er in Erlebnissen innerer

Offenbarung, die eine Welt uralter Traditionen aus den Angeln heben und eine Welt neuen religiösen Lebens schaffen sollten, in sich die sieghafte Gewißheit erwachen gefühlt haben, daß es ihm persönlich beschieden sei, zu dem Bundesgotte Israels im innigsten Affektverhältnisse zu stehen. Durch die darin von ihm erlebte Liebesgemeinschaft mit diesem Gotte wurde ihm eine Wesensseite desselben offenbar, auf der allein zwar schon der Bund Jahwe's mit Israel mußte beruht haben, die aber dem Volke durch die Züge des Gesetzgebers und Richters in seiner Gottesvorstellung verdunkelt war. Für Jesus neu hervortretend und in ihm nunmehr die Überzeugung von seiner „Gottessohnschaft“ weckend, wurde sie zunächst in dieser Gestalt Gegenstand von Mitteilungen Jesu an seine Umgebung, welche die darin bekundete Gewißheit sich gewohnheitsgemäß aus dem Erleben Jesu von erzählbaren Akten äußerer Offenbarung erklärte; und in der evangelischen Berichtserstattung tritt das in Form von Mitteilungen solcher Akte auch deutlich hervor (Versuchung, Taufe, Verklärung). Aber der rein innerlich-religiöse Sinn des von Jesus in Anspruch genommenen Prädikats „Gottessohn“ erhellt mit Sicherheit daraus, daß er „es nicht für einen Raub hielt“, den allein zu genießen ihm von Gott bestimmt sei, daß er vielmehr in und mit dieser Begnadigung sich beauftragt fühlte, den Zutritt zu einem gleichen Verhältnis zu Gott all denen als auch ihnen offen stehend zu verkünden, welche durch den ihnen eröffneten Einblick in sein Innenleben gleichfalls zu Gott sich führen ließen; auch sie gewannen das Recht auf den Vorzug, sich als *οἱ θεοὶ* fühlen zu dürfen (Mt. 5, 9. 45. Lk. 6, 35).

Die besondere und grundlegende Inanspruchnahme dieser religiösen Würde aber führte für Jesus geradezu die Nötigung herbei, sich auch den Konsequenzen der überlieferten und im Volke gangbaren konstanten Verbindung des Prädikates „Gottessohn“ mit dem Begriff des verheißenen Messias¹⁾ nicht zu entziehen, sondern in diesem Herkommen den göttlichen Befehl zu sehen, sich als „Gottessohn“ auch als den dem Volk verheißenen Messias zu erkennen und zu bekennen, und dadurch zum religiösen Glauben seines Volkes in die verhängnisvollste persönliche Beziehung zu treten.

¹⁾ Mt. 3, 11. 5, 7. 8, 29 (Die Dämonen), Mt. 4, 3. 6 (Versuchung), Mt. 14, 33. 27, 40. 43, Mt. 3, 17 (Taufe), Mt. 16, 16 (Petrus), Mt. 17, 5 (Verklärung), 26, 63. Mt. 14, 61 (Der Hohepriester).

Obwohl aber die Überlieferung die Gottessohnschaft auch mit der Königswürde (Ps. 2, 7) und die prophetischen Verheißungen den Messias aus königlichem Stamm und als König zu erwarten geboten, und obwohl hierdurch das Prädikat „Gottessohn“ bereits einen theokratischen Sinn gewann, unterschied Jesus im Hinblick auf die tatsächliche Lage des Volkes von dieser, dem Messias vorbehaltenen Art des Erscheinens und Wirkens zunächst noch eine andere. Und für diese fand er den Hinweis auch in jener Danielstelle (7, 13), welche das Kommen des Gottesreiches in Gestalt eines „Menschensohnes“ verheißt. Ihr entnahm er gerade die Selbstbezeichnung, welche er besonders gern mit dem Hinweis auf die Ausübung seines Messiasberufes verband, indem er als „Menschensohn“ sich allen Bedingungen des prüfungsreichen Menschendaseins unterziehen zu müssen und zu wollen erklärte, um als Mensch seine Brüder zu Gott zu führen, und so, statt ein gerechtes Volk, das noch nicht existierte, zu belohnen, vielmehr ein sündiges Volk zu erlösen¹⁾. So gewann sein Messiasanspruch eine Näherbestimmung, welche zu dem in der Gottessohnschaft schon liegenden Auftrag zurückführte und jenem damit den tieferen Gehalt sicherte, um den es für das Heil der Menschheit vor allem zu tun war.

Die drei Selbstbezeichnungen Jesu, welche die Evangelien darbieten: „Gottessohn“, „Messias“, „Menschensohn“ erweisen sich also als eng zusammenhängend, und drücken miteinander das erhabenste religiöse Berufsbewußtsein aus, und selbst die an sie sich anschließenden Verherrlichungserwartungen Jesu wie seines Jüngerkreises lassen der Gestalt auch des wiederkommenden Messias immer die anthropomorphen Züge, welche zeigen, daß diese Hoffnungen die Erhebung der Person Christi doch noch in gewissen Grenzen hielten²⁾.

Nichts aber beweist die Energie und Idealität des von Christus in seinem Jüngerkreise hervorgerufenen religiösen Bewußtseins stärker als die an sich tragische Notwendigkeit, daß die herben Enttäuschungen, welche der zunächst siegende Glaube an die

¹⁾ Mt. 8, 20. 9, 6. 11, 19. 12, 32. 20, 28. Lk. 11, 30 Leiden: Mt. 8, 31. 17, 12. 22, 20, 18. 26, 3. 24. 43. Lk. 24, 7.

²⁾ Auch die Aussprüche Jesu über ein dem Vater wie dem Sohne gemeinsames Wissen wie sie Mt. 11, 27. Lk. 11, 22 berichtet werden, berühren sich noch nicht mit der Johanneischen Christologie, metaphysischen Gepräges, sondern deuten nur eine geistig-mystische Beziehung Jesu zu Gott an, wie sie von den Synoptikern auch sonst öfter in zarter Weise als bestehend vorausgesetzt wird.

theokratische Bedeutung des Gottessohnesbegriffs erfuhr, ohne Gefährdung der erst keimenden Neugründung überwunden werden mußten. Aber die diesem religiösen Bewußsein eigentümliche, alles überwindende Gottesliebe, und die vom Messias als dem Gesetzgeber des Gottesreichs gebotene Nächstenliebe erwiesen sich als die wahre geistige Realität inmitten all der irrealen Vorstellungsbilde, welche, hervorgerufen durch Wunderglauben, visionäre Erregungen und unerfüllbare Zukunftshoffnungen, aus dem immer noch alttestamentlichen Boden aufspossen, auf dem die Urgemeinde zunächst stehen blieb.

Erst mit der Loslösung des Christentums vom Judentum durch Paulus wird die Heilsbedeutung der Person Christi eine schlechthin universal-menschheitliche, und sofort treten auch die Folgen davon in der Anschauung des Apostels von Christi Wesen hervor. Zwar bleibt er für Paulus, der ihn als zum Himmel Erhöhten in menschlicher Gestalt selbst gesehen zu haben überzeugt ist, zur Menschheit in einer Wesensbeziehung, aber diese ist als die des vom Weibe geborenen und unter das Gesetz gestellten (Gal. 4, 4) Davidssohnes (Röm. 1, 3), welcher die Erlösung der Menschheit von Gesetz (Röm. 3, 25) und Sündenfleisch (Röm. 8, 3) zu vollbringen gesandt war, nur eine vorübergehende, vorbereitende gewesen. Solch erlösende Wirkung konnte sein Erscheinen innerhalb der irdischen Menschheit nur haben, weil er in einem höheren Sinn allerdings ihr wesenhaft angehört. Denn er ist, als der *ἄνθρωπος ἐπορφάνιος* (1. Kor. 15, 45—48) das Urbild und der Eröffner einer Neuschöpfung der Menschheit (2. Kor. 5, 17. Gal. 6, 15), welche von ihm, als einem zweiten Adam aus, die Nachkommenschaft des „Staubmenschen“ oder des ersten Adam (Röm. 5, 12 ff.) in ein Geschlecht von „Geistesmenschen“ umwandeln soll. Diese seine Wirksamkeit übt er als „lebensschaffender Geist“ (1. Kor. 15, 45) aus, nachdem er als irdischer Mensch durch sein Sterben und Auferstehen die dazu vorbereitende Erlösung vollbracht hat, indem er nun, nach seiner Erhöhung als der *κύριος*, der „Herr“ und der persönlich gewordene „Geist“ (2. Kor. 3, 17) vom Himmel her all denen, welche an ihn als ihren Erlöser glauben, den sie geistig wie körperlich umschaffenden Geist verleiht und sie in die pneumatische Welt aufnimmt.

Als dieser, der oberen Welt angehörende ideale Mensch, ist er aber auch schon an der von Gott geleiteten und auf das gesamt-menschheitliche Erlösungsziel hin angeordneten Geschichte

Israels beteiligt gewesen (1. Kor. 10, 4) und dunkel andeutend wenigstens spricht auch Paulus schon davon, daß er, als der welcher das Endziel des ganzen endlichen Daseins in sich trug, auch Gottes Organ bei der Schöpfung desselben gewesen sei (1. Kor. 8, 6) — die höchste Aussage, zu der das Denken des Apostels Paulus über Christi Person vorgedrungen ist. Daß für ihn dabei der Begriff des $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ metaphysische Bedeutung gewinnt, ist klar, aber ebenso auch, daß auch dieser „Gottessohn“ immer noch die Züge menschlichen Wesens behält. Vor allem aber sind diese Vorstellungsfornien, in denen sich für Paulus Erlöser wie Erlösung darstellen, die Träger des reichsten religiös-sittlichen Wahrheitsgehaltes gewesen, den das neue Testament überhaupt darbietet.

Und dasselbe ist auch von der im neuen Testament weiterhin bekundeten Christus-Spekulation zu sagen, wie sie in den deuteropaulinischen Schriften und dem Hebräerbriebe bis hinauf zum Johannis-Evangelium vorliegt.

Ob die im Philipperbrief (2, 6 ff.) hervortretende, alle bei Paulus selbst vorliegenden Prämissen abklärende und zusammenfassende Ausführung über Präexistenz, Entäußerung und Erhöhung Christi zum „ $\kappa\upsilon\pi\iota\omicron\varsigma$ “ über alle Wesen der Welt auch noch dem Apostel selbst angehört, mag hier dahingestellt bleiben. Sicher ist, daß die Briefe an die Kolosser und Epheser die Vorstellung des Paulus gerade in dem Punkte erweitern, der für die Erhebung Christi maßgebend war: denn aus seiner universell-menschheitlichen Heilsbedeutung wird hier bereits eine universal-kosmische und damit wird Christi Wesen bereits dem Wesen Gottes selbst angenähert. In ihm als dem „Bilde Gottes“ wird Gottes unsichtbares Wesen offenbar, und wird er auch noch zu den Kreaturen gezählt, so ist er der „Erstgeborene aller Kreatur“ und alle übermenschlichen Kräfte und Mächte sind „in ihm, durch ihn und zu ihm“ geschaffen (Kol. 2, 15): er ist ihr „Haupt“ (2, 10, vergl. Eph. 4, 15 ff.), denn in ihm „wohnt die Fülle der Gottheit leibhaftig“ (2, 9). Seine Heilsbedeutung als Versöhner ist eine völlig universale aber erst geworden, seit er der „Erstgeborene aus den Toten“ war (Kol. 1, 18), d. h. seit seiner Erhöhung nach seiner Auferstehung vom Kreuzestode (1, 19 f. Eph. 1, 10 ff. 20 ff. 4, 9 ff.); und damit steht er auch in bleibender Beziehung zur Gemeinschaft seiner Gläubigen als „das Haupt seines Leibes“ (Kol. 1, 18. 24) oder seines Weibes (Eph. 5, 23 f. 32) d. i. der Kirche.

Der Hebräerbrief entwickelt seine schon sehr hoch gesteigerte und bereits den Einfluß der alexandrinischen Logos-Spekulation verratende Anschauung von Christi Wesen gleich in seinem Anfang. Hier heißt es unmittelbar nach Erwähnung des Redens Gottes „durch den Sohn“, d. h. also der irdischen Wirksamkeit Christi, daß Gott ihn zum „Erben des Alls“ gesetzt habe, daß er „durch ihn die Welten geschaffen habe“, daß dieser Sohn der „Abglanz seiner Herrlichkeit, die Nachbildung seines Wesens“ (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) sei, daß er „alle Dinge trug durch das Wort seiner Kraft“, daß er nach vollbrachter Sühnung der Sünden weit über die Engel erhöht sei zur Rechten der Allmacht (τῆς μεγαλωσύνης); und sogar der Name (1, 8) und der alttestamentliche Preis Gottes selbst wird auf den so Erhöhten bezogen (1, 1—14). Solche Ehren als dem „Gottessohn“ wurden ihm aber erst seit seiner Auferstehung zuteil (5, 5), haben also sein Erlösungswerk zur Vorausssetzung (1, 3), auf Grund dessen er, nachdem er sich selbst zum Opfer dargebracht, nun als der ewige „Hohepriester“ eingegangen ist in das Allerheiligste der oberen Welt, dasselbe seinen Gläubigen erschließt (cp. 7. cp. 9), für sie immer derselbe bleibend (13, 8). Daneben aber ist Christus dem Verfasser des Hebräerbriefes ein Vorbild gewesen (12, 2), da er (man erinnert sich dabei der Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“) in echt menschlicher Art Gehorsam lernen (5, 8) und durch Versuchung (2, 18) und Leiden vollendet werden mußte (2, 10. 4, 15. 5, 7).

An dem Ernst des „σαρξ ἐγένετο“ ist also auch hier nicht zu zweifeln. Aber die Schwierigkeit für das Denken ist schon hoch gestiegen und mit dem Eintritt des Logosbegriffs im Johannes-Evangelium schreitet sie unaufhaltsam fort, sich lastend auf die Anschauung der Christenheit von dem Wesen ihres Erlösers zu legen.

Mit dem Prolog des Johannes-Evangeliums und der Durchführung seines Gedankens in den Reden, in denen Jesus hier sein Verhältnis zum Vater darlegt, ist über den metaphysischen Sinn des Prädikats „Gottessohn“ endgültig entschieden. Aber trotz des beständigen Betonens von Jesu „Einheit mit dem Vater“ tritt weder schon ein Konflikt mit dem monotheistischen Gottesglauben (cf. namentlich 17, 3), noch andererseits irgend ein Bedenken hervor bezüglich der Realität der Menschwerdung. Denn auch der präexistente, welt schöpferische Logos ist nicht ὁ θεός, sondern (genau wie bei Philo) nur auch „θεός“ dem Vater wohl möglichst nahe

(πρὸς τοὺς θεοὺς), aber doch stets sich ihm unterordnend. Und fleischgeworden wirkt er in der Welt als sein Gesandter, seines Vaters Wesen verkündend und seinen Willen vollbringend (4, 34). Aber als Mensch steht er doch nur zu solchen in Beziehung, die wesenhaft schon die Seinen sind, sie suchend, sammelnd und erlösend, ihnen ist er Leben, Wahrheit und Licht, und leicht erkennen sie ihn auch in der Hülle seiner σαρκί (1, 14), vor allem wenn er in seinen Machtwundern (cp. 2, cp. 12) sich der Welt offenbart.

Auch hier aber birgt sich in dieser, mit ganzer Energie ausgebildeten metaphysischen Christologie der volle religiös-sittliche Gehalt des religiösen Bewußtseins Christi, oder des christlichen Prinzips, denn in der Liebe, welche die Seinen mit Christus und durch ihn mit dem Vater verbindet (16, 26 f.), liegt als dem Motiv auch die volle Kraft zum „Halten seiner Gebote“, welche vor allem die Liebe als Gesinnung zum Gegenstand haben. Dies tritt besonders stark im ersten Johannesbriefe hervor, in welchem die Verkündigung des Evangeliums gipfelt in der Gewißheit: „Gott ist die Liebe“ (4, 16).

3. Katholisches Erlösungsbegehren und die Christologie. Allerdings ist so die paulinisch-johanneische Theologie des neuen Testaments grundlegend geworden für die geozentrisch bedingte Erhebung der Person Christi zur Gottheit. Aber lange hat die Christenheit warten müssen, bis sich in ihr mit derselben wieder eine so reine und vollgültige Wiedererfassung von Christi religiösem Prinzip verband, wie sie hier für immer geeignet blieb, uns mit jener notwendig der Vergangenheit anheimfallenden Vorstellungsbildung zu versöhnen.

Schon in der neben den neutestamentlichen Schriften entstehenden urchristlichen Literatur macht sich neben ihrem fortgesetzten Ansteigen ein Zurückbleiben der betr. Autoren auf dem Boden des urapostolisch-gesetzesreligiösen Mißverständnisses von Christi Neugestaltung des religiösen Lebens bemerkbar, auffallend durch die Unfähigkeit, die Dissonanz zu empfinden, die dadurch zwischen der Schätzung von Christi Person und der seines Erlösungswerkes entstand. Jene steigt allmählich auch im 1. Clemensbrief, im Polykarpbrief, in den Ignatianischen Briefen an, bis sie bei den Apologeten wie in den Johanneischen Schriften gleichfalls zur Identifizierung Christi mit dem Philonischen „Logos“ gelangt, freilich nicht, ohne daß dieser Begriff eine entsprechende Um-

bildung erfährt. Denn seine Identifizierung mit einer geschichtlichen Person war nur möglich, wenn er — was bei Philo noch unklar bleibt — als persönliches Wesen aufgefaßt wurde. Aber daneben wurden Christo auch als dem Logos keine anderen Erlöserfunktionen zugeschrieben als die Offenbarung eines neuen Gesetzes nebst der Vermittlung von Vergebung bisheriger Sünde und von Belohnung gesetzlichen Gehorsams durch Erfüllung sinnlich-eudämonistischer Wünsche vermöge leiblicher Auferweckung vom Tode.

Zeigte sich schon hierin die Bedingtheit auch des Erlösungsbedürfnisses durch den engen Horizont der herrschenden Weltanschauung, so trat dies noch weit heller ins Licht, als jene „Erlösung“ zu einer neuen Gesetzesgerechtigkeit sich unter den sittlichen Rückfällen des Massenchristentums schon im 2. Jahrhundert als ein sehr prekäres, vielfacher Nachhülfe bedürftiges Heilsgut erwies. So schaute man denn alsbald vielmehr nach einem Erlöser aus, der imstande sei, das Menschenkind auch ohne dessen sittliche Makellosigkeit einfach physisch für den Übertritt ins Himmelreich geeignet zu machen. Und indem damit für den christlichen Erlösungsglauben „die Vergottung des Menschen“ das Lösungswort wurde, gestaltete sich für das religiöse Bewußtsein dieser antiken Christenheit das geschichtliche Erscheinen von Christi Person zu einem Vorgang von höchster metaphysischer Bedeutung, nämlich zu einer Umwandlung des Verhältnisses und Verhaltens Gottes zur Welt. Gott schien aus einer Weltferne und Weltverwerfung, wie sie das Altertum an seinem Niedergang vermeintlich erfahren und schmerzlichst empfunden hatte — oder aus seiner in sich abgeschlossenen Transzendenz herausgetreten zu sein und durch die Menschwerdung seines Logos sich der Welt nunmehr wesenhaft aufgeschlossen, mitgeteilt zu haben, der Welt erst jetzt wahrhaft immanent geworden zu sein, um ihr fortan auch immanent zu bleiben. Christi Person wurde so aus dem Hersteller des wahren sittlich-religiösen Verhältnisses der Menschheit zu Gott vielmehr die gewaltigste Peripetie in der Entwicklung des Universums überhaupt. Die Vollziehung der Menschwerdung Gottes in Christo erschien als der Umschwungspunkt, der zwei Perioden des göttlichen und weltlichen Daseins schied und die Vollendung des göttlichen Schöpfungswerkes einleitete.

Diese Wandlung soll dann durch die Wirksamkeit der katholischen Kirche ihre fortgehende Aktualisierung gefunden haben und

finden. Indem diese Kirche, näher ihr Klerus, sich zum Mandatar oder „Stellvertreter“ Christi gegenüber der Menschheit erhob, wurde sie in deren Augen zum sichtbaren Mittler, durch dessen Gesetzesforderung Christus als „legislator“, durch dessen Sakramentspendung Christus als „Vergotter“ wirksam blieb und der Menschheit die sie umwandelnden Gotteskräfte mitteilte.

Diese Gestaltung der Erlösungsidee schuf sich im christologischen Dogma ihren echt katholischen Ausdruck und Rückhalt, und dasselbe war somit in den Bedürfnissen oder vielmehr dem Begehren des entsprechend umgebildeten christlichen Bewußtseins derartig fest verankert, daß auch die härtesten schon in seinem Keime liegenden Widersprüche seine Entwicklung wohl aufzuhalten, aber nicht zu hindern vermochten. Schon die neutestamentlichen Grundlagen trugen diese Widersprüche selbst für die antike Weltanschauung in sich, schon in der Logoschristologie der Apologeten wurden sie auch bemerkt: sowohl der Konflikt mit dem Monotheismus, als die Schwierigkeit, zwei Personen, den Logos und Jesus, als einheitliches Wesen zu denken. Dem ersten Widerspruch wich man aus durch Versetzung des Logos „an den zweiten Platz“ in der Göttlichkeit (Justin), dem zweiten durch jene Zurückstellung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu, welche — abgesehen von Justin — an den Apologeten mit Recht so aufgefallen ist. Allein beide Hilfsmittel riefen nur die Streitigkeiten des 3. Jahrhunderts mit den zwei „Monarchianischen“ Parteien hervor, und sie wiederum führten zunächst nur zu einer großen „Teilung der Arbeit“. Vor allem verlangte die Gefährdung des Monotheismus ihre Überwindung und fand sie im 4. Jahrhundert durch Beschwörung des entstandenen polytheistischen Scheins (Arius), mittelst Korrektur der Vorstellung von einer Unterordnung des Logos unter Gott, d. h. mittelst der Korrektur der Johanneischen Logoslehre durch die Vorstellung von der nicht mehr zu überbietenden „Wesensgleichheit“ des göttlichen Sohnes mit Gott dem Vater. Dies führte zunächst zu der Neugestaltung der Gotteslehre im Trinitätsdogma, und schon hierbei gebot vor allem das Begehren nach der Vergottungs-Erlösung, im Gottesbegriffe selbst ihre Voraussetzung sicher zu stellen und dabei über die logischen Unmöglichkeiten hinwegzusehen. Diese machten es gleichwohl der Theologie der orientalisch-griechischen Seite so schwer, in der Trinität die Vorstellung von einer Stufenordnung der drei Personen zu überwinden (da der Vater als Ursprungsquell

des Sohnes wie des Geistes ihnen doch immer übergeordnet blieb), daß es erst dem weniger bedenklichen lateinischen Westen gelang, im Symbolum „Quicumque“ unter Hinnahme des unverhüllten inneren Widerspruchs dem Trinitätsdogma das Aussehen eines in sich ausgeglichenen Monotheismus zu verleihen.

Kaum war aber durch dies Dogma die Gottheit des Logos sicher gestellt, als sich (Ende des 4. Jahrhunderts) die zweite Schwierigkeit, mächtig verstärkt, wieder meldete: die Frage, wie nun dieser als selbständige göttliche Person zu denkende Logos mit einer vollständigen zweiten Person, dem Menschen Jesus Christus, zu einem einpersönlichen Wesen vereinigt sollte vorgestellt werden können. Und doch war das notwendig, wenn dem in der damaligen Christenheit geweckten Begehren nach physischer Erlösung Befriedigung verschafft werden sollte. Ungeheure Anstrengungen, Jahrhunderte erfüllend, hat es der alten Theologie gekostet, das Schreckbild einer monströsen Doppelköpfigkeit Christi zu bannen. Denn war in ihm kein vollständiger persönlicher Mensch, so war die Menschheit auch durch ihn nicht „erlöst“, und war in ihm ein solcher Mensch neben dem persönlichen Logos, so war auch in ihm keine Einigung der Menschheit mit Gott hergestellt, und wieder die begehrte Erlösung nicht erfolgt. Die ganze griechische Theologie spaltete sich über diesen Fragen in die zwei Parteien der Alexandriner, welche der ersteren, und der Antiochener, welche der zweiten Alternative zu verfallen drohten. Die letzteren waren einer Ahnung der Wahrheit nahe, indem ihnen der Gedanke an eine in Christus eingetretene, auf der göttlichen Gnade beruhende geistige Einigkeit des Menschen mit Gott auftauchte, aber da auch sie diese Einigung als das Nebeneinander einer göttlichen und einer menschlichen Person in Christus denken wollten, so verfehlten auch sie das nun einmal als unumgänglich notwendig angesehene metaphysische Ziel. Dies wurde endlich durch einen terminologischen Kunstgriff, darum aber auch nur scheinbar erreicht, indem man begann, statt von der Vereinigung zweier Personen in Christo, unklarer nur von der Vereinigung zweier Naturen, der göttlichen und der menschlichen, zu reden. Und unter diesem, die wahre Schwierigkeit verhüllenden Deckmantel, kam endlich auf dem Konzil zu Chalkedon 451 die als rettend erachtete Formel zustande, daß in Christo als einer Person die göttliche und die menschliche „Natur“ „unvermischt, unverändert, ungeteilt und un-

getrennt“ vereinigt zu denken resp. zu glauben seien. Die Auskunft schien vernünftig und darum glücklich, und die Kirche hat sie in den Kämpfen zweier weiterer Jahrhunderte auch siegreich behauptet. Denn in wieviel Fällen sind wir nicht wirklich in der Lage, verschiedene materielle Dinge oder geistige Vorgänge als untrennbar verbunden und dabei doch als klar voneinander unterscheidbar bleibend anerkennen zu müssen. Nur — und daran scheitert auch das Chalkedonensische Christudogma — dürfen dies nicht zwei durch eigenes Selbstbewußtsein und eigenes Wollen gegeneinander abgeschlossene, und dazu noch metaphysisch als unendlich und endlich voneinander verschiedene Personen sein. Diese Aufgabe wollte das Konzil gelöst haben, erreichte aber nur den Schein ihrer Lösung; indem es befahl, von der eigentlichen Schwierigkeit zu schweigen. Auch hier hat das lateinische Symbolum „Quicumque“ für den Westen diesem Befehl durch Drohung mit der Strafe der Verdammnis Nachachtung verschafft.

Dennoch durchtobte noch einmal die ganze Christenheit der Streit, in welchem die gewaltsam unterdrückte Vorstellung von einer Zwei-Persönlichkeit Christi an der Frage nach Einheit oder Zweiheit des Willens in ihm wiedererwachte. Und hier schuf sich die katholische Kirche in ihrem Christus ein anschauliches Spiegelbild ihres semipelagianisch gewordenen religiösen Bewußtseins, indem sie zu lehren beschloß, daß in Christus allerdings ein menschlicher Wille neben dem göttlichen anzunehmen sei, aber durch Gehorsam, d. h. wirklich gewollten Gehorsam, mit dem göttlichen geeint.

So psychologisch begreiflich diese Wendung war, so wenig stimmte sie doch zu dem metaphysisch-mystischen Vergottungsbegehren, dem das katholische Christudogma eigentlich dienen will, ohne den in aller Mystik liegenden Widerspruch von einer sein Selbstbewußtsein löschenden und doch beseligenden Vergottung des Menschen überwinden zu können. Aber diese Unstimmigkeit zwischen Chalkedons Einpersönlichkeit Christi und dem Dyotheletismus von 680 ist auch ihrerseits wieder nur ein Spiegelbild der im Katholizismus liegenden Zweiseitigkeit von gesetzlichem Semipelagianismus und mystizistischer Sakramentsmagie.

Endlich ist der griechischen Theologie eine Auskunft ihres abschließenden Dogmatikers Johannes Damascenus († 754) zu Hilfe gekommen in seiner Lehre von der „Enhypostasie“ der menschlichen Natur in Christo; danach braucht diese auf ihre selbstbewußte

Persönlichkeit nicht zu verzichten, muß sich aber gefallen lassen, sie nur als eingeschlossen in die des Logos oder als „umfaßt“ von dieser zu besitzen.

Das mit neuen Kräften erfüllte Mittelalter des Westens kannte das Bedürfnis des niedergehenden Altertums nicht mehr, dem Gefühl der Gottesferne und Gottverlassenheit durch den Glauben an Gottes Wendung zur Weltimmanenz in seiner Menschwerdung entgegenzuwirken; so ist es begreiflich, daß die Scholastik weder den Sinn des Trinitäts-, noch den des christologischen Dogmas durch eigenes Nacherleben recht zu erfassen vermochte, beiden Dogmen vielmehr nur als unlösbaren, von der Tradition resp. der „Offenbarung“ der Theologie gestellten Aufgaben gegenüberstand und in ihrer Bearbeitung derselben sich denn auch nie genügte.

Was vom Vergottungs-Begehren dem Katholizismus eigen geworden war, suchte man in der Ausgestaltung des Sakramentarismus zu betriedigen. Christi erlösende Wirkung sah man mehr an dem Verdienst seines Todesleidens, als schon an seiner Menschwerdung als solcher haften, wenn diese auch jenem erst seine sühnende Kraft sicherte. Auf letztere aber gründete sich dann wieder der Glaube an Christi wie der Kirche Werke fordernde und richterliche Autorität.

4. Das evangelische Erlösungsbedürfnis und die Christologie. Aber solchen Glauben gründete das in der Reformation neugestaltete christliche Bewußtsein auf die sühnende Kraft des Todesleidens Christi eben nicht, sondern im Gegenteil, den Glauben an die Erlösung der Menschheit vom Werke fordernden Gesetz. Aber auch für die Reformatoren und den alten Protestantismus hing ja eben die endgültige Erlösung aus solcher Lohnknechtschaft und die Begnadigung mit dem Kindschaftsverhältnis zu Gott gleichfalls an der metaphysischen Gottessohnschaft Christi, und wurde, wie wir sahen (S. 200) für sie der Anlaß, sowohl das Trinitäts- wie das christologische Dogma als unantastbare Schriftwahrheit anzuerkennen und aus der katholischen Tradition herüberzunehmen.

Das aber veranlaßte für die neuzubegründende Kirche und ihre Theologie auch die erneute Verwicklung in die Schwierigkeiten, welche die erste Ausbildung des Christusdogmas für die alte Kirche mit sich gebracht hatte. Und diese Schwierigkeiten erwiesen sich wiederum als so unüberwindbar in dem vorausgesetzten Problem ge-

legen, daß sich sogar die alten Parteibildungen wiederholten: die alexandrinische im Luthertum, die antiochenische im Reformiertentum. Denn trotz der Verschiedenheit des religiösen Grundinteresses an dem überkommenen Dogma, erhielt sich doch im Luthertum ein Residuum von jenem mystischen Begehren nach einem direkten Teilhaben des Menschenwesens am metaphysischen Wesen Gottes („finitum est capax infiniti“), während man reformierterseits die Vollendung des immer endlich bleibenden Menschen sicherer von dem freien Einwirken Gottes auf die tief unter ihm stehende Kreatur erwarten zu dürfen glaubte („finitum non est capax infiniti“).

Dieser Unterschied ergab auf lutherischer Seite ein an Eutychos erinnerndes, auf reformierter Seite ein an Nestorius erinnerndes Abweichen von der zu Chalkedon messerscharf, aber doch nur **formal-negativ vorgezeichneten Richtlinie**.

Die Differenz war in der religiösen Grundrichtung der beiden Konfessionen (s. I, § 54) begründet, kam aber aus Anlaß des Streites über das Abendmahl zur Aussprache. Daher die Bekenntnisschriften beider Seiten sich zur Feststellung der betreffenden konfessionellen Standpunkte verpflichtet erachteten. Auf lutherischer Seite geschah dies am eingehendsten in der Konkordienformel: **Artikel VIII „De persona Christi“**.

Die epitome stellt zunächst (4—8 cf. sol. declar. 1—19) die Chalkedonensische Lehre exakt fest, wonach keine der beiden Naturen in der Person Christi jemals die proprietates der anderen annehmen kann. Dann aber wird (epit. 9—12) hingewiesen auf die besondere Lage, in welche die menschliche Natur durch ihre „unio personalis“ mit der göttlichen Natur in der Person Christi, versetzt worden sei. Diese unio sei nicht als eine bloße copulatio oder combinatio aufzufassen, sondern als eine summa communio, welche zunächst schon dazu berechtige zu sagen, Gott ist Mensch und der Mensch ist Gott (cf. declar. 22). Hiernach geht die epitome (13—14) schon kühner vor: es handle sich aber bei Christi menschlicher Natur nicht mehr um den „nudus homo“, sondern um einen „*talis homo*“ (cf. declar. 25), *cujus humana natura cum filio Dei in aeterno communicationem habet, ut cum eo una sit facta persona*. Wie nun die Annahme der menschlichen Natur erfolgte, damit — nicht etwa die göttliche Natur, sondern — Christi göttliche

Person leiden und sterben konnte (declar. 49), ebenso (epit. 15—18) sei nun auch die menschliche Natur durch ihre unio personalis mit dem filius Dei schon bei der Empfängnis durch Maria „zur Rechten göttlicher Majestät und Allmacht“ erhoben (declar. 51), die Christus während seines Menschenlebens nur vorübergehend verbarg, aber sobald er die forma servi, keineswegs aber die menschliche Natur wieder abgelegt habe, in vollen Gebrauch nahm. Und nun die Folgerung: Itaque (Christus) non tantum ut Deus, vero etiam ut homo omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est, et omnia in manu sua habet. Hanc potestatem ubique praesens exercere potest, neque quicquam ei impossibile est aut ignotum.

Eifrig wird abgewehrt, daß dies auf einer Mitteilung der göttlichen Natur beruhe; lieber flüchtet man zu der von Luther gefundenen Auskunft, daß „die Rechte Gottes“ es bewirke; non naturae confunduntur, neque altera natura in alteram mutatur; von Eutychianismus könne also keine Rede sein (declar. 62 ff.). Da nun aber im weiteren, die Lehre, die menschliche Natur sei der Allmacht und anderer Eigenschaften der göttlichen Natur prorsus non capax (epit. 34), abgelehnt wird und Allmacht wie Allwissenheit doch eben göttliche Eigenschaften sind, so liegt der Widerspruch gegen die vorher ausdrücklich anerkannten Bestimmungen von Chalkedon auf der Hand. Außerdem wird das Verschwinden der Person des Dei filius und der Person des filius hominis hinter den Eigenschaftskomplexen „natura divina“ und „natura humana“ in der einen Person „Christus“ nirgends erklärt, sondern nur als mysterium ineffabile bezeichnet.

Die reformierte Lehre wird mit besonderem Nachdruck in den Bekenntnisschriften dargelegt, welche das Abendmahl betreffen, („Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche“, ed. E. F. Karl Müller, 1903), so im Züricher Bekenntnis von 1545. Hier (S. 155, 26 ff.) wird zunächst die Chalkedonensische Lehre festgelegt, indem besonders betont wird, daß die Vereinigung der zwei Naturen an deren verschiedenen Eigenschaften durchaus nichts ändere; und dann (S. 156) ausgeführt, daß der Leib Christi unverändert, nur verklärt örtlich mit allen seinen materiellen Merkmalen zur Rechten Gottes erhoben sei. Dem entspricht im Consensus Tigurinus Art. 25 „Christi corpus in coelo ut in loco est“ (Müller, S. 163, 9); ferner II. Helv. 11, Gallica 15 (ibid. S. 225, 20), Heidelb. Katech. Frage 47.

Mit dieser symbolischen Feststellung der altprotestantischen Lehre begnügen wir uns in diesem Falle. Die Verarbeitung und weitere Ausgestaltung derselben durch die beiderseitige orthodoxe Dogmatik, wobei man namentlich auf lutherischer Seite sich zu immer weiteren Annahmen und Distinktionen veranlaßt sah, kann nicht als Erörterung eines wissenschaftlichen Problems betrachtet werden. Wir verweisen sie aus der systematischen Theologie in die historische, d. h. an die „protestantische Dogmengeschichte“.

5. Der Abbau des altkirchlichen christologischen Dogmas. Dennoch mußte gerade von seiten der evangelischen Umgestaltung des Erlösungsbedürfnisses her der Abbau des alten, echt katholisch gearteten Christudogmas erfolgen. Die Art aber, wie sich die Herbeiführung dieses Prozesses mit den Wirkungen der Umwandlung des Weltbildes zum gleichen Ziel verbunden hat, ist so eigentümlich gewesen, daß es sich lohnt, einen Moment bei ihrer Betrachtung zu verweilen. Denn es erscheint als eine der providentiellsten Fügungen unserer geschichtlichen Entwicklung, daß unter den neuen Grundlagen, welche das europäische Geistesleben beim Ausgang des Mittelalters sich schuf, eine Verinnerlichung dieses Geisteslebens es war, was mit seinen Wirkungen den Vorsprung gewann vor denen, welche nachher mit der Zertrümmerung des antiken Weltbildes eintreten mußten.

Die Wiederentdeckung des Rechtes der Individualität durch die künstlerische, literarische und philosophische Renaissance, die Wiedereroberung vollends der religiösen Rechte der menschlichen Persönlichkeit durch die Reformation, verliehen dem menschlichen Geiste die Widerstandskraft, deren er bedurfte, um den Eindruck der furchtbaren äußeren Degradierung zu ertragen, der mit der Verwandlung der Erde aus dem Mittelpunkt des Weltalls in ein inferiores Stäubchen des Universums unausbleiblich verbunden sein mußte. Ein neuer, in sich gefester Standpunkt der Selbstbeurteilung war der Menschheit so bereits gewonnen, ehe diese Wandlung des Weltbildes sich ihre Anerkennung erzwang. Diese ist dadurch freilich nicht unerheblich verzögert worden. Gerade die in der Reformation gegenüber einer den Menschen religiös entmündigenden Kirche zurückgewonnene Überzeugung von dem Werte der zu selbständigem Verkehr mit Gott berechtigten Menschenseele, schwellte auch wieder das Bewußtsein von der kosmischen Be-

deutung des Menschengeschlechts. Der Protestantismus blieb daher auch der geozentrischen Weltanschauung im Anfang nicht weniger treu, als die wie es scheint definitiv an sie gefesselte alte Kirche.

Aber es ist das Vorrecht des Protestantismus, wehrlos zu sein gegenüber der Wahrheit. Und als die Wahrheit des neuen Weltbildes sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts endlich als unüberwindbar herausgestellt hatte, fand sie auch den Protestantismus innerlich vorbereitet, sie zu ertragen. Denn schon hatte er begonnen, sich den von der neuen Philosophie her ins europäische Geistesleben einströmenden Ideen zu öffnen, welche denselben für den Verlust der eingebildeten kosmischen Bedeutung des Menschengeschlechts die reichste Entschädigung bieten sollten, in der nun bereits auch wissenschaftlich erkämpften Einsicht vom selbständigen Werte des Geisteslebens als solchen. Diese Einsicht schien gerade dem evangelisch-christlichen Bewußtsein ein sicherndes Fundament darzubieten, von dem Besitz zu nehmen die theologische Wissenschaft des Protestantismus mit zunehmendem Vertrauen sich entschloß. Mit dem Verzicht auf die unvollziehbare Metaphysik des alten Dogmas und seiner Christologie, schien doch der Verzicht auf das Christentum selbst nicht verbunden sein zu müssen. Eine Verdunkelung des ihm auch in seiner reformatorischen Gestalt unverbrüchlich eigen gebliebenen Erlösungsbedürfnisses trat zunächst zwar ein. Der pelagianische Zug der Aufklärungszeit ist dessen Zeuge. Denn die ungeheure Aufgabe einer verlustlosen Heraustrennung des genuinen Christentums aus den Hüllen des antiken Dogmas war nicht auf einen Schlag zu lösen; die Verwachsung war eine zu innige geworden; erst der mit voller Unbefangenheit die christliche Vergangenheit, besonders die Urkunden der urchristlichen und der reformatorischen Gründungsepochen durchforschenden wissenschaftlichen Richtung innerhalb der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts ist die Überwindung dieses Hemmnisses möglich geworden, und die Unabhängigkeit des christlichen Prinzips von der alten Dogmatik des Katholizismus wie des Früh-Protestantismus klargestellt.

Dazu aber hat nicht unwesentlich mitgeholfen der Umstand, daß durch die Weiterentwicklung der neuen Philosophie ein Wandel in der Anschauung vom Verhältnis zwischen Gott und Welt herbeigeführt worden ist, dessen Wahrheitselementen auch die theologische Wissenschaft des neueren Protestantismus sich nicht hat verschließen

können. War in der supranaturalistischen Anschauungsweise der altkirchlichen Theologie einerseits, und noch in der Anschauungsweise des englischen Deismus und der aus der Leibniz-Wolffschen Philosophie sich hervorbildenden deutschen Aufklärung die Transzendenz Gottes über der Welt vorwiegend betont worden, so trat mit der endlich einsetzenden Nachwirkung Spinozas im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert um so schärfer die Betonung der Immanenz Gottes in der Welt hervor, um sich im nachkantischen „Idealismus“ bis zur pantheistischen Identifizierung von Gott und Welt, oder bis zur Aufnahme der Welt der Endlichkeit als Moment in Gottes eignes Wesen zu verstärken. Es ist bekannt, in welchem Umfange die protestantische Theologie sich dem Einfluß auch dieser Form der Philosophie hingegeben hat. Wenn Schleiermacher sich, außer von Spinoza nur noch, wie auch die Romantik, durch Fichtesche und Schellingsche Philosopheme beeinflussen ließ, so rief Hegels vorgespiegelte Orthodoxie eine ihm gutgläubig folgende restaurative, seine wirkliche Philosophie, eine spekulative Theologie ins Leben. Die erstere „rechte“ Seite konnte freilich nur ein kurzlebiges Dasein haben. Die letztere aber hat auf die Weiterbildung der neueren protestantischen Theologie allerdings einen tiefer greifenden Einfluß gehabt. Zwar hat sie derselben keineswegs wie die neuere Orthodoxie zu behaupten nicht müde wird, einen „pantheistischen“ Charakter aufgeprägt; wohl aber hat sie mit dazu beigetragen, daß den schon in der Renaissance-Philosophie hervorgetretenen Symptomen von der Wirksamkeit des Immanenzgedankens größere Bedeutung auch für die Religionswissenschaft beigelegt wurde und die im wesentlichen an Schleiermachers grundlegende Stellungnahme sich anschließende Erforschung des Wesens der Religion führte dazu, daß man neben der Transzendenz Gottes seine Immanenz in der Welt und im Menschen als die geradezu unentbehrliche metaphysische Voraussetzung für die Entstehungsmöglichkeit menschlichen religiösen Bewußtseins überhaupt erkannte.

Der Einfluß der beiden auf Hegel fußenden theologischen Richtungen, der „rechten“ wie der „linken“, auf die Weitergestaltung der Christologie war selbstredend ein sehr verschiedener. Auf der rechten Seite sah man sich durch Hegels zweideutig schillernde Einfügung der geschichtlichen Person Christi in den Zusammenhang seiner identitätsphilosophischen Konstruktion der Religionsgeschichte ermutigt, den antik christlichen Gedanken von der metaphysischen

Bedeutung der „Menschwerdung Gottes in Christo“ modernisiert zu erneuern; wunderbare Spekulationen traten ans Licht über Christum als das, Gottes Wesen in sich fassende und der Welt erschließende „Allindividuum“, oder als die geschichtliche „Allpersönlichkeit“, in welcher die von jeher im Wesen des Seins gelegene Idee der „Gott-menschheit“ endlich zu ihrer definitiven Realisierung gelangt sei. Auf der linken dagegen machte sich die Erwägung geltend, daß, wenn die Immanenz Gottes in der Welt dem Verhältnis beider überhaupt wesentlich sei, ein besonderer Vorgang behufs ihrer Herstellung sich als entbehrlich ergebe, daß vollends der Gedanke von der Herbeiführung oder auch nur der Aktualisierung eines, das Gesamtsein umfassenden metaphysischen Grundverhältnisses durch einen vereinzelter geschichtlichen Akt einen groben, das Wesen Gottes verendlichenden Anthropopathismus bedeute. Demgegenüber erschien der bei den Philosophen — in Wirklichkeit auch bei Hegel — zugrunde liegende Gedanke noch erträglicher, daß die geschichtliche Person Christi der Menschheit nur den Dienst geleistet habe, eine Wahrheit zu allgemeinem Bewußtsein zu bringen, in welcher das letzte Geheimnis der Weltentwicklung überhaupt erfaßt werde, sei es, wie bei Kant, die Idee des Guten als höchsten Weltzwecks, sei es, wie bei Hegel, die Idee der Identität des göttlichen und menschlichen Geistes.

Was jedoch die neuere protestantische Theologie durchweg davon zurückgehalten hat, einer derartigen Würdigung der Person Christi zuzustimmen, das waren zwei Gründe: erstens, daß damit der Person Christi jede in ihrem eigenen konkreten Wesen liegende Bedeutung für die Menschheit abgesprochen wird, und zweitens, daß mit dem, was man durch sie dargestellt sein lassen wollte, das Wesen des Christentums gar nicht getroffen wurde.

Was das erstere betrifft, so hat jene philosophische, Christi Person zu einem bloßen Popularisierungsmittel herabsetzende Betrachtungsweise allerdings in weiten außertheologischen Kreisen eine Laienweisheit hervorgerufen, welche entweder zu überchristlich sein wollenden oder zu geradezu antichristlichen Gesamtauffassungen ausgewachsen ist. Denn entweder stimmt man jenen Philosophen zu, daß das Christentum zwar als Erfassung einer höchsten allgemeingültigen Wahrheit gewürdigt werden könne und daß dann Christus etwa wohl als ein relativ erster Vertreter derselben und als Veranlasser zu allgemein-menschlicher Besinnung auf sie angesehen

werden kann, keineswegs aber als ihre endgültige Realisierung, die sie ja nie in einem Einzelindividuum, sondern nur in der Gesamtentwicklung des Weltganzen finden könne, oder man sagt: das Christentum sei selbst nur eine vorübergehende geschichtliche Erscheinung und dann ver falle auch sein Stifter der Vergänglichkeit alles Geschichtlichen.

Die erste Seite dieser Alternative gibt sich als idealistisch-konservativ, leugnet aber gleichwohl, daß Christus in Wirklichkeit die im Christentum liegende Idee hätte vergegenwärtigen können, und von dieser Anzweiflung aus kommt man auch alsbald zur Verflüchtigung seiner Geschichtlichkeit überhaupt und leitet die ihm zugeschriebenen Wirkungen lieber von einer bloßen „Christus-Mythe“ her; die letztere Seite gefällt sich dagegen als rationalistisch-radikal, identifiziert zumeist das „Christentum“ einfach mit der katholischen, resp. altprotestantischen Dogmatik und folgert aus deren Vergänglichkeit auch die des Christentums und die nur vorübergehende Bedeutung seines Stifters (Strauß und seine „nicht mehr Christen“ sein wollenden „Wir“).

Daß hier das Wesen des Christentums verfehlt wird, bedarf keiner weiteren Erörterung. Doch treffen, wie oben bemerkt, die genannten philosophischen Ansichten, wonach das Christentum sich mit einer abstrakten philosophischen Grundthese decke, sein eigentliches Wesen ebenfalls nicht. Denn sollte dies auch — wie bei Kant — die an sich richtige Idee vom höchsten teleologischen Werte des Guten sein, so wird zwar, wie wir wissen, diese Idee zweifellos vom Christentum mit umfaßt und vertreten. Aber sein Wesen besteht hierin allein so wenig, daß es diese Idee sogar mit aller sonstigen, nicht geradezu materialistisch gerichteten Ethik teilt; daher es auch weder in der vom moralistischen Rationalismus gewollten, noch in der von Kant dem Christentum unterschobenen symbolisierenden Art, Christum als verwirklichtes und zugleich abstraktes Tugendideal zu fassen braucht. Noch viel weniger aber ist der Wahrheitsgehalt des Christentums identisch mit der Grundthese der Identitätsphilosophie von der Identität des göttlichen und menschlichen Geistes. Denn wie diese Idee an sich der Wahrheit entbehrt, ebenso sehr entbehrt die Auffassung Christi als Verwirklichung der Idee der „Gottmenschheit“ der Denkbareit, und war deshalb philosophischerseits nie ernst gemeint.

In der neueren protestantischen Theologie endlich sind zahlreiche Versuche aufgetreten, diese Idee doch irgendwie als theologisch berechtigt festzuhalten: Entweder kehrte man (in den Kreisen der restaurierten Orthodoxie) geradeswegs zu der alten Zweinaturenlehre zurück, ja, suchte sie sogar durch noch härtere Widersprüche als die, welche sie schon selbst aufwies, zu stützen (Kenotik), oder man hat („vermittlungstheologisch“) die religiöse Normalität Christi doch irgendwie durch metaphysische Besonderheiten seines Wesens erklären wollen.

Andererseits will man wenigstens den Ausdruck „Gottmensch“ nicht aufgeben, darunter aber doch nur den religiös mit Gott geeinten Menschen verstehen; oder dann resolvierte man sich, in einem „Werturteil“ über Christum zu sagen, daß er als unser Erlöser „aus der Abhängigkeit von der Welt“ für uns „Gottheit“ sei.

6. Die dem Wesen des Christentums entsprechende Christologie. Allen diesen Wirrnissen (welche wir gleichfalls der „Geschichte der Theologie“ überweisen) entgeht die systematische Theologie, wenn sie, den immer in Wirksamkeit gewesenen Bedingungen für die Gestaltung der Christologie entsprechend, ihre Anschauung von der Person Christi so sich bildet, wie es einerseits der heutigen, sowohl kosmographischen als metaphysischen Gesamtanschauung, andererseits ihrer Auffassung des Christentums entspricht. Ist über das Erstere, auch soweit dabei das Aufgeben der irgendwie modernisierten Idee der Gottmenschheit in Frage kommt, für uns keine weitere Erörterung erforderlich, so fügte sich schon früher („Grundlegung“, § 47) unserer Auffassung des Christentums schon ganz wie von selbst eine Auffassung von Christi Person ein, welche wir als die „religionsgeschichtliche“ bezeichnen durften. Denn wie wir die maßgebende Bedeutung des Christentums auf das Gebiet der Entwicklung des menschlichen religiösen Bewußtseins beschränken, und ihm hier die Stellung der abschließenden Vollendung eben dieses in der Menschheit möglichen und für die Menschheit notwendigen religiösen Bewußtseins einräumen, so hindert uns auch keinerlei, weder metaphysisches noch psychologisches Bedenken, Christo die Stellung des abschließenden Vollenders dieser menschlich religionsgeschichtlichen Entwicklung zu vindizieren.

Kapitel III. Das wirkliche Problem der Christologie.

§ 71. Da das christliche Bewußtsein die von ihm erfahrene Erlösung nicht katholisch als metaphysische Vergottung, sondern als religiös-ethische Vereinigung des Menschen mit dem der Welt ewig immanenten Gott auffaßt, so hat es auch den Erlöser nicht als die, Gottes Weltimmanenz erst herbeiführende Vereinigung des metaphysischen Wesens Gottes und des Menschen, oder als Gottmenschen, sondern als diejenige geschichtliche Persönlichkeit zu begreifen, in welcher das Bewußtsein des Menschen um sein wahres Verhältnis zu Gott nach langer Hemmung endlich zur normgemäßen Klarheit und Stärke gelangt ist, und die, als Verwirklichungsstätte des Prinzips normativer menschlicher Religion auch der Quellpunkt menschlichen Heiles werden mußte, gerade weil sie jenes Prinzip in geistiger, individuell ausgeprägter Lebendigkeit offenbarte, nicht aber als ein transzendentes Geheimnis menschlichem Erfassen verschloß.

1. Prinzip und Person. Die vielerörterte Frage, wie das christliche Prinzip zu Christi Person sich verhalte, ob es von ihr lösbar oder mit ihr identisch sei, ist von uns schon früher (S. 450 f.) weder in dem ersteren, noch in dem letzteren Sinn, sondern der christlich-religiösen Aussage gemäß, dahin beantwortet, daß das christliche Prinzip mit Christi Person untrennbar verbunden, beide aber wohl zu unterscheiden seien. Das Auseinandergehen jener anderen beiden Beantwortungen hat seinen Grund in dem Doppelsinn, welcher dem Worte „Prinzip“ eigen ist.

Wird es im Sinne von Grundsatz, Grundwahrheit oder Grundregel genommen, so ist eine solche gewiß von der Person, welche sie zuerst aufstellte oder vertrat, lösbar und zu selbständigem Fortwirken befähigt. Daher auch, wo das Christentum mit einer derartigen Grundwahrheit identifiziert wurde, die Lösbarkeit seines Prinzips von Christi Person alsbald gefolgert wurde und seine Bindung an Christi Person nur eine künstliche und unklare blieb.

Wird dagegen das Wort Prinzip im Sinne von erster Ursache, wie das griechische ἀρχή verstanden, so ergibt sich die von der Orthodoxie vollzogene Identifizierung der Person Christi mit dem christlichen Prinzip, weil er als metaphysische Einheit von Gott und Mensch als Ursache der Befriedigung eines Begehrens nach meta-

physischer Erlösung oder Vergottung, wenigstens nach Anteilgewinnung an göttlichem Wesen, gewertet wird.

Nun ist zweifellos nach unserer Auffassung vom Wesen des Christentums das christliche „Prinzip“ im Sinne von Grundsatz, Grundregel zu verstehen: als die Regel, daß das religiöse Bewußtsein Grundlage des sittlichen Bewußtseins sein soll. Aber diese Regel ist von der Person dessen, dem es zuerst gegeben war, sie in sich zur Vollziehung zu bringen, zwar selbstverständlich in abstracto sehr wohl zu unterscheiden, aber deshalb doch untrennbar mit ihr verbunden, weil es sich für ihre Befolgung nicht etwa bloß um einen Willensentschluß oder um ein Wünschen handelt, sondern um ein Können und um ein Dürfen. Denn diese „Regel“ kann wohl als theoretisch allein richtig erwiesen werden, ihre Befolgung aber ist die am tiefsten in das menschliche Geistesleben eingreifende praktische Forderung, deren Erfüllung gleichwohl in diesem Geistesleben auf stärkste, nicht bloß unberechtigte, sondern sogar berechtigte Hemmnisse stößt, und für die Überwindung dieser letzteren handelt es sich geradezu um die sittliche Berechtigung dazu.

So konnte schon die Forderung, das religiöse Bewußtsein dem christlichen Prinzip gemäß zu gestalten, nur von einer Persönlichkeit ausgehen, deren sittliche Berechtigung, diese Forderung zu erheben, außer Zweifel stand. Und deshalb kann sie auch weiterhin immer nur unter Berufung auf diese Persönlichkeit erhoben werden, und nur in der Form der Angleichung des eigenen Wesens an das dieser Persönlichkeit befolgt werden. Da nun ihre Befolgung für den Menschen eine sein ganzes Wesen aufs günstigste umgestaltende, d. h. erlösende Wirkung ausübt, so wird jene Persönlichkeit, von denen, die durch sie befähigt werden, das in ihr zur Vollziehung gekommene religiöse Prinzip in sich ebenfalls zu vollziehen, als ihr „Erlöser“ betrachtet, verehrt und geliebt.

Diese Erörterung konnte so abstrakt, wie es zunächst geschehen ist, gehalten werden, weil einerseits schon in unserer Grundlegung (I, § 47, S. 541 f. und S. 552—4) sowohl das Wesen des Erlösers als die religiöse Lage, in welche er erlösend eintrat, kurz gekennzeichnet war, und andererseits im hier gleich Folgenden näher auf diese Probleme eingegangen werden soll. Für letzteres erscheint aber eine kurze Erinnerung an das in der Grundlegung schon Gesagte die geeignetste Einleitung.

2. Das Wesen religiös-sittlicher Erlösung. Die Lage, in welcher das Christentum, wenn es an den Menschen erlösend herantritt, diesen vorfindet, ist die des prinzipiellen sittlich-religiösen Konflikts, d. h. nicht bloß der Zustand objektiv bestehender moralischer Unvollkommenheit und sittlichen Unvermögens, sondern einerseits das dadurch hervorgerufene quälende Gefühl selbstverschuldeten Unwertes, andererseits darüber hinaus das Bewußtsein des Entzweitseins mit Gott und die daraus entspringende Gottesscheu und Gottentfremdung, also das Schuldbewußtsein in seiner religiösen Ausprägung. Und damit sind alle Voraussetzungen für das Erwachen des Erlösungsbedürfnisses gegeben.

Was soll nun durch die herantretende Erlösung in diesem Zustande geändert werden? Erste Bedingung für alles weitere ist: Schließung des von Gott trennenden Zwiespaltes im religiösen Bewußtsein; Überwindung der Gottesscheu, wie sie für das religiöse Bewußtsein aus der im sittlichen Bewußtsein sich erhebenden Selbstanklage entsteht, Heranbringung also des Menschen zu Gott trotz Selbstanklage und Selbstverwerfung: dies der psychologische Knoten, der gelöst werden muß; dies die nächste sich aufdrängende Notwendigkeit. Hiergegen aber reagiert gerade das tief zur Selbstmißbilligung erregte sittliche Bewußtsein. Und diese Reaktion ist zu überwinden nur durch die Erweckung der sicheren Überzeugung, daß der die Selbstverwerfung hervorrufende Zustand gerade nur dadurch aufgehoben werden kann, daß der Schuldbewußte trotz seiner dermaligen Verfassung es wagt, der göttlichen Gnade vertrauend sich zuzuwenden, weil die Folge gerade solchen Zusammenschlusses mit Gott seine sittliche Erneuerung und Normalisierung sein werde: ohne jenen auch diese nicht. Natürlich hat solche ideale Klarheit der Bewußtseinslage die volle Reife des unter der Herrschaft von Gesetz und Sünde erwachten Erlösungsbedürfnisses zur Voraussetzung: das höchste Existenzinteresse des Menschen ist damit aufs äußerste geschärft, und das christlich-religiöse Prinzip erscheint so schon vor seiner wirklichen Vollziehung als dessen einzig mögliche Befriedigung.

Diese Lage ist denn auch religionsgeschichtlich die unmittelbar vorchristliche gewesen, und Paulus hat sie uns, aus seinem eigensten Erleben heraus in ewig klassischer Weise, wenn auch in den Formen seiner zeitgeschichtlich bedingten Lehranschauung, gezeichnet (Röm. 7).

3. Die Erlösungspersönlichkeit. Nun, erhebt sich einfach die Frage: wie mußte Derjenige beschaffen sein, der dem so erkrankten Gemüt der Menschheit als Erlöser nahen konnte? Wer konnte, im streng geschichtlich-pragmatischen Sinn damals, in der so verfahrenen Lage — aber auch nach tief begründetem psychologischen Gesetz, und darum nach göttlichem Ratschluß, göttlicher Heilsökonomie so zubereiteten Lage — der religiösen Entwicklung der Menschheit diejenige Wendung geben, welche unbedingt indiziert war? Nur ein Solcher, der der Menschheit sagen konnte: nicht nur die Gottentfremdung, sondern auch ihr Anlaß, die Sünde, wird weichen, wenn die Verlorenen zum Vater zurückkehren. Dies aber konnte der Menschheit nur Einer sagen, der die ganze Erfahrung von der sittlich-normalisierenden und vor Schuld bewahrenden Kraft der Gemeinschaft mit Gott seinerseits bereits gemacht hatte, der über den Konflikt, in den alle anderen geführt waren, seinerseits prinzipiell hinaus war, der „beim Vater war“, der Gotteinigkeit voll aufgeschlossen war, und im vollen Genuß ihrer, die sittliche Kraft menschlichen Geisteslebens in unberechenbarer Weise befruchtenden Wirkungen stand.

Es muß in ihm eine geistige Entwicklung stattgefunden haben, welche ihn in dem Zeitpunkte, wo sein Gottesbewußtsein zur vollen Reife gelangte, in den Stand setzte, an Gottes Liebe als das für ihn schlechthin Selbstverständliche zu glauben, und sich ihr rückhaltlos zu vertrauen, eine Entwicklung also, bei der es zu solchen Willensakten, die das Bewußtsein der Gottesgemeinschaft hätten hindern müssen, nicht gekommen war, fortan aber eben durch dieses Bewußtsein vollends niedergehalten wurden. Andererseits aber kann diese Entwicklung nicht eine unbewußte, naive, gewesen sein. Er muß den Zustand des Erlösungsbedürftigen gekannt haben, denn sonst wäre ihm auch sein Erlöserberuf gar nicht zum Bewußtsein gekommen, und auch objektiv wäre er zum Erlöser ungeeignet geblieben. Er muß also den Konflikt der andern vollständig haben begreifen können, und wie wäre das anders möglich gewesen als aus seiner Selbsterfahrung heraus. Es muß daher auch ihm die Möglichkeit der Sünde und Verschuldung, als für ihn selbst nicht ausgeschlossen, innerlich bekannt gewesen sein. Er muß auch seinerseits den Kampf mit der Versuchung in vollem Ernst durchkosten — aber siegreich bestanden haben. Und er muß, bis zurück zum Erwachen seines klaren Bewußtseins die Erinnerung gehabt

haben, daß ihn in allen Versuchungen aufrechterhalten habe sein im entscheidenden Moment zu voller Kraft sich belebendes Gefühl der Gottesnähe, des Beistandes der göttlichen Liebe. Denn ausgeschlossen ist, daß Er wie ein Paulus, Augustin oder Luther zu seinem Evangelium von Gottes vergebender und neuschaffender Gnade gelangt sei. Diese waren als tief im Konflikt Verstrickte, der Erlösung bedürftig; waren also zum Verkündigen der Erlösung nur dadurch befähigt, daß sie ihn und sein Evangelium zum Rückhalt und so die Erlösung durch ihn erlebt hatten. Ihr religiöses Bewußtsein war also ohne die Originalität des seinigen, nur sekundärer Natur. Und nur so war auch ihr evangelischer Glaube sittlich berechtigt, ohne solchen Rückhalt hätte er ein gewissenloses und eigenmächtiges Sichhinwegsetzen über das Schuldbewußtsein bedeutet.

4. Die Möglichkeit der Erlöserpersönlichkeit.

Ist nun eine Entwicklung, wie die oben gezeichnete, innerhalb eines menschlichen Lebens als möglich zu denken? Es darf dabei der metaphysische Bereich des Menschlich-Endlichen nicht überschritten werden; aber des für die Weltimmanenz Gottes empfänglichen Menschlich-Endlichen, das, wie wir schon längst sahen, große Unterschiede aufweist. Ist daher die Erklärung der Person Christi auch lediglich auf psychologischem Wege zu suchen, so ist es doch eben der religionsgeschichtliche und religionspsychologische Rahmen, innerhalb dessen das christologische Problem seine Lösung zu finden hat. Christus ist dann die schlechthin epochemachende, den Höhe- und Wendepunkt bezeichnende Erscheinung nur im Gebiet der menschlichen Religionsgeschichte. Wenn Christus gleichwohl für die Menschheit eine Bedeutung hat, die darüber doch weit hinausgeht, sofern die gesamte Sittlichkeits- und Kulturgeschichte durch ihn in neue Bahnen gelenkt ist, so hat das seinen Grund einfach in der Stellung, welche die Religion schon an sich im menschlichen Geistesleben einnimmt, vollends aber durch ihn bekommen hat. Tatsächlich hatte die Religion eben immer den Primat unter den verschiedenen menschlichen Geistesbetätigungen, als Erfassung des Verhältnisses des Menschen zu der sein gesamtes Dasein bedingenden höchsten Macht; durch Christum aber hat sie diesen Primat auch in dem Bewußtsein und damit auch für das Bewußtsein der Menschheit erhalten, und dies ist nichts als die in der Gesamtentwicklung der Menschheit geschichtlich zutage

tretende universale Wirkung derjenigen Form und Stellung des religiösen Bewußtseins, wie sie in ihm, in seinem persönlichen Sein und Leben zuerst zur Verwirklichung gelangt war.

Wir sagten früher: die Person Christi müsse so aufgefaßt werden, daß sich der von ihm in Anspruch genommene Erlöserberuf und die tatsächlich durch ihn bewirkte und fortgehend in den Einzelindividuen sich vollziehende Erlösung dabei ausreichend erkläre, und diese Erlösung bestehe darin, daß das Verhältnis des sündigen Menschen, welches durch Gesetz und Sünde das der Gottesferne und Gottesscheu geworden war, umgewandelt werde in das der innigsten und festesten Beziehung zu Gott.

Eben dies aber bedeutet nichts Geringeres als eine völlige Umkehrung der bis dahin in Geltung befindlichen Auffassung: die Enthüllung der Tatsache, daß die Initiative für die Herstellung des religiösen Verhältnisses in Wahrheit nie auf seiten der Menschheit, sondern von jeher auf seiten der Gottheit gelegen habe, und innerhalb des menschlichen Geisteslebens wirkt diese Enthüllung dahin, daß das religiöse Verhältnis nicht mehr, wie bisher, als Ziel und Frucht eines irgendwie eigenbestimmten menschlichen Verhaltens betrachtet und erstrebt wird — wie zuletzt am klarsten in Israel als Ziel eines naiv versuchten gesetzlich-sittlichen, aber bald zu bloß ritueller Gesetzlichkeit herabsinkenden Verhaltens — sondern daß es nunmehr umgekehrt, von Gott selbst begründet, seinerseits das Verhalten des Menschen bestimmt und sittlich normiert, das heißt aber: den ihm an sich zukommenden Primat endlich auch wirklich ausübt und die herrschende Stellung einnimmt. Dies war zuerst in Christus der Fall.

Der Mensch hatte bis dahin zwar überall vornehmlich sein Schicksal von seiner Stellung zur Gottheit abhängig gesehen; aber eben diese Stellung hatte er wieder durch sein Verhalten selbständig nehmen zu müssen und zu können geglaubt, — und gerade das war ihm mißlungen. Sein Verhalten gewann durch seinen religiösen Zweck zwar in weitem Umfang auch religiösen Charakter, andererseits aber prägte es auch der Religion wiederum seinen Charakter auf, sei es den bloß sinnlichen, sei es den gesetzlichen. Die nähere positive Gestaltung der Religion wurde so bedingt durch die der sinnlichen, sozialen, nationalen Lebensverhältnisse der verschiedenen Kulturkreise, und dieser Zusammenhang bewirkte, daß die Entwicklung der Religion eine sehr langsame, verwickelte

und vielgestaltige wurde. Die Wurzel der Religion aber war und blieb einfach und hätte sich, ihrem Grundwesen entsprechend, unter günstigeren Bedingungen leicht und schnell zu ihrer höchsten Form emporgestalten können; denn eben diese ist in ihr und im Wesen des Menschen unmittelbar angelegt. Sagt das schlechthinige A. G. aus, daß der Mensch zu Gott im Verhältnis des schlechthinigen Kausiertseins steht, also als Kreatur zu ihrem Schöpfer, so legt sich als Ausdrucksform für dieses Verhältnis das Bild des Verhältnisses von Kind und Vater ja unmittelbar nahe; und doch ist diese Fassung als der Höhepunkt der religionsgeschichtlichen Entwicklung äonenweit von ihrem Ursprung getrennt. Eine ganze Reihe anderer Auffassungen, eine mehr oder weniger große Fremdheit und Ferne der Gottheit voraussetzend, legte sich dazwischen. Zwar ist dem vorchristlichen religiösen Bewußtsein der Vatergedanke bezüglich der Gottheit nicht völlig fremd geblieben. Allein weder zeigt er sich viel über das sinnliche Niveau der Vateridee erhoben, noch gelangt er, auch wo er sich mit edlerem Inhalt erfüllt, in eine wirklich prinzipielle Stellung. Dies wurde eben durch die Abhängigmachung des religiösen Verhältnisses von den verschiedensten menschlicherseits für erforderlich gehaltenen Bedingungen verhindert. Sie zerstörten die an sich im Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf schon gelegene Unmittelbarkeit, verkünstelten es durch immer neu erfundene Klauseln. Und die bis zur Zeit Christi zur Ausreifung gekommene religiöse Entwicklung hatte gezeigt, wohin dies führe: zur vollständigen Verfahrenheit der religiösen Lage, aber auch zur Stockung und Zersetzung der sittlichen, ja der kulturellen Entwicklung überhaupt. Gerade hierin, in diesen weitgreifenden bösen Folgen eines inferior bleibenden religiösen Zustandes verrät sich der an sich bestehende Primat der Religion, kommt sie nicht zu ihrem Recht und zu ihrer normalen Gestaltung, so verbildet sich auch alles übrige; das Ganze erkrankt.

Erhebt sich nun naturgemäß die Frage: warum das so gewesen ist, warum die Religion zunächst nur in dieser Weise ihren Primat bekundet hat, so ergibt sich eben vom Standpunkte christlich-religiöser Einsicht aus die Antwort: Gott muß es so gewollt haben; denn — so wenig die Menschheit es mag haben erkennen können — tatsächlich lag doch die Initiative für die Gestaltung des religiösen Verhältnisses auch innerhalb dieser Fehlentwicklung immer bei Gott, und von dieser Einsicht aus hat schon Paulus die richtige Antwort

gefunden: auf ihren Irrwegen in sinnlicher und gesetzlicher Religion sollte eben der Menschheit das Bewußtsein um ihre Abhängigkeit sich zu seiner vollen Tiefe vollenden, sollte in ihr das Erlösungsbedürfnis in seiner edelsten Form und Richtung erwachen um seine Befriedigung dann allein von Gottes Seite her zu finden.

Diese Einsicht aber sieht die wissenschaftliche Besinnung der christlichen Theologie auf tiefsten in der Sache selbst liegenden Gründen beruhen. Warum, so fragt auch sie, hat es so sein sollen? Der Rückweis auf bloße göttliche Willkürbestimmung genügt ihr da nicht; auch dem Apostel Paulus nicht. Er findet die Erklärung zunächst in der naturgemäßen Unreife der menschlichen Entwicklungsanfänge (1. Kor. 15, 46 *πρῶτον τὸ ψυχικόν*), weiterhin in dem psychologischen Gesetz, daß ein langdauerndes Ringen um ein ersehntes Gut das Wertgefühl für dasselbe nicht nur erhöht, sondern bedingt. Und das war hier nötig. Denn um die Besiegung von Sünde und „Welt“ war es zu tun. Diese aber sollte nicht als das Geschenk mühelos empfangener und genossener Heiligkeit kommen, sondern war — wie alle an Erlöste gerichteten neutestamentlichen und besonders alle paulinischen Paränesen zeigen — bedingt durch den Kampf des zu erfolgreicher Betätigung entbundenen menschlichen Selbstwillens (Röm. 6, 1—6).

Daß dieses Heilsgut trotzdem seinem Werte gemäß geschätzt werde, dazu mußte die Menschheit erst die Erfahrung machen, daß es durch ein anderes Heilsgut überhaupt erst möglich werde, um welches sich menschliches Selbstwollen bisher vergeblich, weil am unrichten Ort bemüht habe, indem sie ihr Verhältnis zu Gott von sich aus bestimmen wollte. Denn hier konnte nur Gott, wie er ihr Schöpfer war, so auch allein ihr Erlöser sein, indem er sie von sich aus der Erreichung ihrer Bestimmung zuführte, durch Selbstwollen des Guten sich zu einem Geschlecht wahrhaft „sittlicher“ Geisteswesen zu erheben.

Es ergibt sich also, daß dasjenige Heilsgut, durch welches jenes der Besiegung von Sünde und Welt erst möglich wird, sich von diesem letzteren in dem wesentlichen Punkte unterscheidet, daß es nicht vom Menschen selbst erworben, sondern ihm gerade nur geschenkt werden kann, ja, an sich schon längst geschenkt ist, ehe er das Bewußtsein davon erlangt. Denn es beruht, wie wir schon andeuteten, darauf, daß das wahre und richtige Verhältnis des Menschen zu Gott schon in und mit dem

Dasein des Menschen gegeben ist. Diese Tatsache besteht also als die schon in des Menschen Existenz voll verwirklichte Norm seines Daseins. Sie ist mit einem Worte die im Abhängigkeitsverhältnis der Kreatur zum Schöpfer eo ipso verwirklichte Seinsnorm für das Geschöpf. Die übrigen Normen dagegen, unter deren Herrschaft und Leitung seine Selbstbetätigung als Geisteswesen gestellt ist, sind von jener als die Entwicklungsnormen zu unterscheiden, welche ihre Verwirklichung erst noch erwarten (vergl. zu diesen Begriffsbestimmungen I, § 38, 1, S. 455; 2, S. 456, § 46, 5, S. 531). Während nun diese sich nie ohne das Selbstwollen und Selbstringen des Menschen vollziehen kann, so kann es sich andererseits bei der Seinsnorm unseres wahren Verhältnisses zu Gott nicht noch um ihre Vollziehung und Verwirklichung, sondern nur darum handeln, daß sie uns zum Bewußtsein gebracht wird und wir die ihr entsprechende Stellung zu Gott gewinnen. Dieses Bewußtsein aber — das zeigt uns schon der Ursprung der Religion — kann im Menschen wohl durch Entstehung und Enthüllung von Irrtümern über seine Lage allmählich vorbereitet werden, schließlich aber selbst nur plötzlich erwachen. Und wie mit seiner ersten Entstehung, so verhält es sich auch mit seiner stufenweisen Näher- und Höherbestimmung. Auch diese zeigt sich stets durch eine Entwicklung negativ vorbereitet, die zur Erfahrung bringt, in welcher Richtung diese Höherbestimmung nicht zu gewinnen sei. Die Erschließung jeder neuen Annäherung an den wahren Sachverhalt aber erfolgt dann auf Grund solcher Erfahrung als ein Erlebnis entscheidender Art, und nur seine nachträgliche Erwägung und Bewertung wirft darauf den Anschein allmählicher Entstehung. Und vollends das Erfassen des wahren Sachverhalts in seiner vollen Bedeutung, nach welcher die richtige Stellung zu Gott dem Menschen die Gewinnung der höchsten Werte seines Geisteslebens erst möglich macht, ist tatsächlich im Leben des Einzelnen und so auch in der Gesamtentwicklung der Menschheit ein Erlebnissvorgang, der bis zum Eintritt der dafür geeigneten Bewußtseinslage noch gar nicht, mit demselben aber dann auch ganz und für immer sich vollzieht, resp. vollzogen hat. Er kann somit vermöge einer Anlage und ihrer Entwicklung wohl vorbereitet, aber nicht durch eigenes Wollen und bewußtes Vorwärtstreiben dieser Entwicklung erlangt, herbeigeführt und so erworben werden, er kann in der Tat dem Menschen nur geschenkt werden; er

erfolgt, wie wir sagen, durch die „unmittelbare Offenbarung“ und ist deren eigentlicher und definitiver Gegenstand.

Daß nun beim Eintritt eines menschheitlichen Entwicklungsstadiums, in welchem die Möglichkeiten religiöser Fehlentwicklung mit ihren pathologischen Folgen im wesentlichen erschöpft waren, das Bewußtsein um das wahre Verhältnis des Menschen zu Gott, und damit das wahre Grundwesen der Religion hervortrat, und sofort auch als Korrektiv der Entwicklung auf kulturellem und sittlichem Gebiet zur Geltung und Wirksamkeit gelangte, das ist ein Vorgang, der nach den vorstehenden Erwägungen nicht als ein unverständliches Wunder hingenommen zu werden braucht, sondern als ein in der Veranlagung und Ausstattung des menschlichen Geisteslebens seiner Möglichkeit nach wohlbegründetes Ereignis betrachtet werden kann und darf.

Die Frage ist nur, wie eine Individualität geartet sein mußte, in deren Entwicklungsverlauf die entscheidende Wendung eintrat, weil sie hier eintreten konnte.

„Unmittelbare“ Offenbarung ist, wie wir wissen, nie „unvermittelte“ Offenbarung, vielmehr ist sie immer durch alle die Verhältnisse vermittelt, durch welche das Bewußtsein bezüglich seines Reifegrades und seines Inhalts bedingt ist. Zu diesen vermittelnden Gegebenheiten gehört selbstverständlich in erster Linie die geistige Veranlagung der Individualität, in welcher das religiöse Bewußtsein sich so gestaltet, wie sein wahres, der Natur des Menschen ganz und umfassend entsprechendes Wesen es fordert. Gewann es also in dieser Individualität von vornherein weder die Form der einseitig sinnlichen, noch auch die der sinnlich-sittlichen oder gesetzesreligiösen Frömmigkeit, so konnte das seinen Grund nur darin haben, daß in ihr ein starkes und klares A. G. mit einem geringen sinnlichen, aber mit einem starken sittlichen Bedürfnis zusammentraf; ersteres war nicht stark genug, um eine sinnliche Richtung der Religiosität zu erzeugen, letzteres aber, gerade als Bedürfnis nicht geeignet, die religiöse Entwicklung dieser Individualität auf die Bahn der Gesetzesreligion abzulenken. Denn die Voraussetzung der Gesetzesreligion ist nicht sowohl ein starkes sittliches Bedürfnis, sondern die illusionäre Überzeugung von bereits vorhandenem sittlichen Können. Ein sittliches Bedürfnis dagegen bringt dem Subjekt zum Bewußtsein, daß eine sittliche Entwicklung als Aufgabe vor ihm liegt, für deren Lösung ihm ein Rückhalt notwendig ist, und damit

ist eben die Bewußtseinslage gegeben, in welcher die unmittelbare Offenbarung, oder das Erfassen der wahren Gestalt des Abhängigkeitsverhältnisses zu Gott eintreten kann, womit die Religion ihre richtige herrschende Stellung über der sittlichen Entwicklung, und damit den ihr gebührenden Primat im Geistesleben gewinnt.

Die Vorbereitung der unmittelbaren Offenbarung muß aber auch in Verhältnissen gegeben gewesen sein, in welchen die religiöse Anlage zu solchem Ergebnis gelangen konnte, und unter ihnen mußten die vorgefundenen religiösen Verhältnisse, in die Christus hineingeboren war, zweifellos die erste Stelle einnehmen. Es war mithin der Gott seiner Väter, der Gott Israels, wie er ihn durch seine religiöse Erziehung und durch die heiligen Schriften seines Volkes kennen lernte, zu dem er sich von vornherein, mit instinktiver Sicherheit in einem Kindschaftsverhältnis fühlte. Aus solchem Kindschaftsbewußtsein heraus hat er die äußere Gestalt seines Lebens, seine und seiner Familie materielle Lage, und sicher auch früh schon seine sittliche Aufgabe erfaßt. Die Perikope vom 12jährigen Jesus im Tempel — die Geschichtlichkeit ihres näheren Inhalts dahingestellt —, hat jedenfalls ihren Wert für uns in dem Hinweis auf die unmittelbare Selbstverständlichkeit, welche für Jesum dieses Erfassen Gottes als Vaters hatte.

So wenig nun aber auch die ganze für ein menschliches Bewußtsein notwendige psychologisch-historische Vermittlung unterschätzt oder gar ausgeschaltet gedacht werden darf, wenn es gilt, die Aktualisierung seiner religiösen Anlage zu begreifen, so war doch Christi Lage in seiner Umgebung eben kraft jener Anlage von vornherein eine solche, daß bei ihm die Vorbereitung der unmittelbaren Offenbarung nicht, wie sie es für uns innerhalb der christlichen Gemeinschaft ist, eine positive, sondern eine negative, die eines sich ihm alsbald aufdrängenden Kontrastes und Gegensatzes, werden mußte. Er mußte sich des Unterschiedes seiner, ihm von Anfang her natürlichen religiösen Auffassungsweise von der der Anderen bewußt werden, und sich unbeirrt in derselben behaupten. Das aber konnte in der gegebenen Lage kein anderes Ergebnis haben, als daß ihm sein Verhältnis zu Gott zunächst als ein einzigartiges, schlechthin individuell in ihm allein statthabendes erschien, das heißt, die unmittelbare Offenbarung konnte in ihm nur zum Bewußtsein von einem spezifischen, ihm allein zukommenden Sohnesverhältnis zu Gott führen. Sein Sohnesbewußtsein

war die Form, in welcher sich Christo bei eintretender Geistesreife das von ihm erlebte religiöse Verhältnis darstellte — in der evangelischen Geschichte fixiert in der Erzählung von der Vision bei der Taufe im Jordan. Sein Sohnesbewußtsein war somit die erste Gestalt, in welcher dasjenige religiöse Bewußtsein, welches wir seither religionswissenschaftlich als „das christliche Prinzip“ bezeichnen, im Bereiche der menschlichen Geistesentwicklung aufgetreten ist.

Der Besitz dieses religiösen Prinzips nun aber ersparte seinem ersten Inhaber weder eine hemmungsreiche, materielle und allmähliche intellektuelle Entwicklung, noch den Kampf um das höchste Geistesgut, die Fähigkeit zum Vollbringen des Guten. In keiner Beziehung also erhob ihn sein religiöses Bewußtsein über die Lage, d. h. die Entwicklungsbedürftigkeit, des Menschen.

Aber unter der führenden Einwirkung des ihm unmittelbar geoffenbarten wahren Verhältnisses des Menschen zu Gott, konnte nun in ihm eine sittliche Entwicklung eintreten, welche diejenigen Ergebnisse hätte, wie wir sie in jedem Menschen, dem solches religiöse Bewußtsein zuteil geworden ist, erwarten und erhoffen, wenn auch diese Entwicklungsbedingung in keinem Menschen in der Reinheit, Stärke und Ursprünglichkeit auftritt wie in Christus. Da vielmehr dem Entstehen derselben in uns die Zustände vorausgehen, aus denen es uns erlöst, so hemmen diese auch weiterhin sein Wirken in uns, und wir haben, wie um seine Bewahrung, so auch um die Reinheit seiner Wirkungen lebenslang zu kämpfen.

Eine sittliche Persönlichkeit aber konnte auch Christus nur werden, indem er sich wahrhaft dazu entwickelte, und diese Entwicklung mußte auch bei ihm durch Versuchungen und Kämpfe hindurchgehen. Er mußte — und hier gelangen wir zu unserem Ausgangspunkt, dem zu Erklärenden (S. 477) zurück — in denselben vollaus die auch für ihn bestehende Möglichkeit und Gefahr des Bösen kennen lernen, und hätte er sie nicht kennen gelernt, so hätte ihm die menschlich-psychologische Voraussetzung — nicht bloß für den Erwerb eines sittlichen Charakters —, sondern auch für seine Erlösertätigkeit in der Richtung auf andere gefehlt. Wollen wir mit der Christologie nicht wieder in eine ad hoc konstruierte Metaphysik zurückfallen, und Jesus eine Kenntnis des Bösen beilegen, wie sie Gott als dem Schöpfer werdender Persönlichkeiten eigen sein muß, so bleibt nur übrig, daß er seine Kenntnis des

Bösen aus Selbsterfahrung gewann. Aber unter der Einwirkung seines einzigartigen religiösen Bewußtseins muß das Resultat dieser Kämpfe ein Maß sittlichen Könnens gewesen sein, welches das, aus seiner Selbstvergleichung mit seiner religiös haltlosen Umgebung emporkeimende Sohnesbewußtsein positiv bestätigte und ihm bei schärfster Selbstprüfung innerhalb der Menschheit eine Stellung anwies, die sich als eine entscheidende und zu rettendem Wirken berufende Überlegenheit zu erkennen gab.

Die von der Dogmatik zumeist so apödictisch und zuversichtlich behauptete „Sündlosigkeit“ Jesu ist selbstverständlich, wie die innerste sittliche Qualität jedes Menschen, auf direktem empirischen Wege durchaus unerweislich. Keines Menschen Blick reicht bis ins Innere eines Andern. Und bei einer historischen Persönlichkeit, die wir ausschließlich aus Berichten Dritter kennen, ist dieser Weg vollends abgeschnitten. Ist schon von der nach außen hervortretenden Handlung eines Menschen niemals ein sicherer Schluß möglich auf die Beschaffenheit seiner sittlichen Gesinnung, so ist von bloß berichteten Handlungen und von einem naturgemäß höchst lückenhaften Referat aus kein Schluß möglich auf die innere Totalität der geschilderten Persönlichkeit.

Trotzdem ist ein Schluß von gewissen, uns in unbezweifelbarer Weise überlieferten, Jesu ganzes geschichtliches Auftreten charakterisierenden Gesamttatsachen möglich; und zu diesen gehört in erster Linie, daß Jesus den Beruf des Messias und zwar im Sinne des Erlösers in Anspruch genommen, und durch seine Selbstdarstellung geschichtliche Wirkungen hervorgerufen hat, die schlechthin ohne Beispiel sind. Solche Tatsachen verlangen ihre Erklärung. Aber weder die erste, die Aufnahme des messianischen Berufes, in der Art wie Jesus ihn verstand, ist psychologisch erklärlich, wenn ihm nicht das Selbstzeugnis eines sittlichen Könnens zur Seite stand, das über das Recht und das Vermögen zu solchem Beruf keinen Zweifel ließ, — noch ist die zweite Tatsache objektiv erklärlich, wenn nicht die Umgebung Jesu von ihm einen Eindruck empfing, der den Gedanken an sittliche Fehlbarkeit einfach ausschloß. Von dieser Erwägung aus darf gesagt werden, daß, wie und in welchem Grade immer auch Jesus im Verlaufe seines Werdens der menschlichen sittlichen Entwicklungsbedürftigkeit seinen Tribut mag haben zollen müssen, das Resultat dieses Werdens

jedenfalls so gewesen sein muß, daß es ausreichte, um sowohl jede Störung seiner Selbstgewißheit im Messiasberufe fernzuhalten, als auch der geschichtlichen Wirkung seiner Erscheinung keinerlei Hindernis zu bereiten. Wenn daher die Dogmatik in dieser Limitierung Jesu „Sündlosigkeit“ behauptet, so verfährt sie nach Kriterien, wie sie objektiver in solchem Fall nicht wohl gefunden werden können.

So hat demnach die Verwirklichung der vollendeten sittlichen Religion, wie Christus sie in sich erlebte, zunächst in ihm selbst ihre sittlich-normalisierende Wirkung geübt, und ist von ihm aus eine geschichtliche Macht geworden, welche die Entwicklung der Religion prinzipiell abschloß und von diesem Höhepunkt aus fortan das ganze weitere religiöse Leben der Menschheit beherrschen mußte.

Aber dieses religiöse Prinzip, wie es nur als die normale Gestaltung des Geisteslebens einer konkreten Persönlichkeit verwirklicht werden konnte, mußte eben deshalb auch unter den ganz konkreten zeitgeschichtlichen und individuellen Bedingungen, unter denen diese Persönlichkeit existierte, seine Verwirklichung in ihr gewinnen.

Zu diesen Bedingungen zeitgeschichtlicher Art gehörte nun freilich Jesu „messianisches“ Bewußtsein gleichfalls. Aber nicht diese Form, sondern der Inhalt, mit dem er sie erfüllte, war es, worauf es für die Zukunft ankam. Die Christenheit hat diese Form bald vergessen; der Messiasbegriff wurde durch den Logosbegriff verdrängt. Beide Gefäße waren zerbrechlich und sind zerbrochen. Sie haben aber früheren Geschlechtern den Dienst geleistet, ihnen eine solche Anschauung von dem in Christus für sie beschlossen liegenden Heil zu ermöglichen, für die ihre geistige Empfänglichkeit zugänglich war.

Zu den individuellen Bedingungen gehörten aber alle intimeren Eigentümlichkeiten der Subjektivität Jesu wie die seiner Familie, Umgebung, Erziehung und seines bürgerlichen Berufes. Sie können so wie sie waren für keinen anderen Menschen wiederkehren, aber andererseits konnte Jesus sein normales religiöses Bewußtsein nur als eben diese einmalige, unwiederholbare Individualität haben und anders nicht. Als Individualität ist er eben wie jede andere Individualität auch, eine schlechthin positive originale Gottesschöpfung.

Und wie die Individualität, als das gegebene Material, aus welchem die Persönlichkeit herauszugestalten ist, dieser ihre Basis, aber auch ihre hemmenden Schranken und ihre sichtbaren Formen gibt, so ist es auch in Jesu gewesen. Das kann auch die so vielfach stilisierende Darstellung der Evangelien nicht verleugnen. Wie sie daher — sicher ganz sachgemäß, die Versuchungen Jesu nach Maßgabe seiner individuellen Veranlagung und äußeren Lage verschieden groß erscheinen läßt — die persönlichen gering, die beruflichen sehr groß — so zeigt sie auch, daß die von Schleiermacher Jesu beigelegte und aus einem „Sein Gottes“ in ihm erklärte unveränderliche „Stetigkeit und Kräftigkeit des Gottesbewußtseins“ eine abstrakte Theorie ist, die vor den ergreifenden Bekundungen von Todesfurcht und Todesqual nicht standhält.

Und ebenso ist die „Irrtumslosigkeit“ Jesu, sowohl was seinen Anteil an den religiösen Zeitvorstellungen — geschichtlichen, exegetischen, literarisch-kritischen Irrtümern, mythologischen Anschauungen u. dgl. — als was seine persönlichen Hoffnungen und Erwartungen betrifft, eine religiös völlig unnötige Dokerisierung seiner wahren Menschheit, deren Meidung seine religiös-sittliche Normalität, durch die allein er der Heiland ist, durchaus intakt läßt.

So wenig nach alledem eine abstrakte Identifizierung Christi mit dem christlichen Prinzip möglich ist, weil es unmöglich ist, daß er, statt als volle konkret-individuelle Persönlichkeit vielmehr bloß als eine formale Norm — geschweige denn als die Verkörperung des Widerspruchs von „Einheit“ göttlicher und menschlicher Natur — sollte existiert haben, ebenso wenig ist die Weiterverwirklichung des christlichen Prinzips anders als in endlichen individuellen Persönlichkeiten möglich. Dies entscheidet über die richtige Fassung des Begriffs der „Nachfolge Jesu“. Es verurteilt alle mönchisch kopierende Bindung an die bloß faktischen individuellen Formen seiner Existenz, wie auch die Bindung an seine geschichtlich bedingte Vorstellungswelt. Nicht darin liegt die richtige Art, an seiner Person, als der normgebenden für unser religiöses Leben festzuhalten, sondern darin, daß wir durch ihn, d. h. durch die anschauende Versenkung in sein persönliches religiöses Wesen in den Stand gesetzt werden, dem christlichen Prinzip auch in unserer individuell gearteten Person die Stätte einer nach Innen wie nach Außen wirkungskräftigen Aktualisierung zu bereiten.

II. Christi Erlösungswerk.

Kapitel I. Dogmengeschichtlicher Ueberblick.

§ 72. Die biblische Auffassung des Erlösungswerkes Christi als gesetzserfüllende Sühnung menschlicher Sündenschuld trat im kirchlichen Altertum hinter mythologische und metaphysische Auffassungen desselben zurück, wurde im Mittelalter zwar im Dienste katholisch-religiöser Tendenzen wieder aufgenommen, aber erst durch die Reformation erneut zur Grundlage einer reinen Erfassung des christlichen Prinzips gemacht, als solche jedoch im neueren Protestantismus wieder abgelehnt, vom Rationalismus und philosophischen Idealismus zunächst unter Verkennung des christlichen Prinzips selbst, schließlich aber auch von einer Theologie, welche juridische, der Gesetzesreligion entlehnte Vorstellungen überhaupt als ungeeignet erkennt, dem christlichen Prinzip zum Ausdruck zu dienen.

1. Die dogmengeschichtliche Entwicklung im Ganzen. Nachdem bereits in der Erörterung über Christi Person auf den engen Zusammenhang zwischen den christlichen Vorstellungen von dem Erlöser und von der Erlösung hingewiesen worden ist, kann jetzt mit einem kurzen Gesamtüberblick über die Entwicklung der letzteren Vorstellungen eingesetzt werden. Auch hier ist die Entwicklung bis zur Reformation und selbst über dieselbe hinaus auch für den Protestantismus bis ins 18. Jahrhundert hinein einerseits durchweg beherrscht von der geozentrischen Weltanschauung und der supranaturalistischen Fassung des Verhältnisses Gottes zur Welt, andererseits von der Art des in der Christenheit sich geltend machenden Erlösungsbedürfnisses. Diese ist im Urchristentum und der Schrift noch vorwiegend die juridisch- und ethisch-religiöse, schließt aber daneben metaphysische Beziehungen keineswegs aus, vielmehr treten solche von Anfang an hinzu, zunächst in apokalyptischer Form, dann aber, in den apostolischen und nachapostolischen Lehrbegriffen als metaphysische Voraussetzungen und Folgerungen, die von hier aus seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts in der katholisch werdenden Lehre neben mythologisch ausgestalteten juridischen Vorstellungen (Überwindung des Rechtes des Teufels auf die Menschheit) ein entschiedenes

Übergewicht gewinnen: Das Bedürfnis nach sittlicher Erlösung verlor unter dem Vordringen der gesetzesreligiösen Auffassung des Christentums seine anfängliche Stärke, um unter den erneut erfahrenen Schwierigkeiten dieser Auffassung der Vorstellung von einer physischen Erlösung den Vorrang einzuräumen, welche als Vergottung des Menschen größere Heilssicherheit gewähren sollte. Und diese fand ihren Rückhalt dann im Glauben an eine „Menschwerdung Gottes“, durch die sich Gottes Verhältnis zur Welt aus weltferner Transzendenz in welterlösende Immanenz umgewandelt haben soll. Sie schließt eine ethische Erlösung nur als eine selbstverständliche Folge ein. Aber wenn auch ein Augustin diese wieder als die eigentliche Hauptintention des Christentums erkennt, so denkt doch auch er sie als eine durch unwiderstehliche metaphysische Gewalt göttlicher Gnade herbeigeführte Wesensumwandlung des in der Erbsünde hilflos gewordenen Menschen, und wenn er ihre Wirksamkeit aus Christi Erlösungswerk herzuleiten sucht, so besteht auch seine Vorstellung von diesem aus einer Mischung von biblischen Reminiszenzen mit mythologischen (das Recht des Teufels betreffenden) und magischen Elementen.

Die biblische Form der juridischen Erlösungslehre tritt erst bei Anselm, allerdings in zeitgeschichtlich modifizierter Art, wieder in den Vordergrund und wird dann unter mannigfach verschiedener Motivierung von der Scholastik weiter verwendet, — bis endlich die Reformation sie erneut zur Hauptsache macht, und auf die Lehre von Christi gesetztefüllendem und eben dadurch vom Gesetz erlösendem Verdienst ihre evangelische Fassung des christlichen Prinzips begründet.

Diese Ideenverbindung nicht begreifend noch würdigend verliert der Rationalismus, unter berechtigtem Abbau der altkirchlichen metaphysischen Christologie auch jedes dem evangelischen Prinzip entsprechende Verständnis der Erlösungsidee wieder aus den Augen, und auch der ihn verdrängende identitätsphilosophische Idealismus gefällt sich in gnostisierend-metaphysischer Umdeutung des ethisch-religiösen Sinnes des christlichen Erlösungsgedankens.

Aus den Versuchen zur Wiederüberwindung dieser Abirrungen entstehen endlich in der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts wie der Gegenwart mannigfach verschiedene Auffassungen von Christi Erlösungswerk; unter ihnen verdient diejenige den Vorzug, welche von einer Theologie vertreten wird, die, durch

kritisch-religionswissenschaftliche Erforschung von Schrift und Reformation neu orientiert, Vorstellungen religiös-juridischer und darum auch immer noch gesetzesreligiöser Art überhaupt als ungeeignet erkannt hat, die Bedeutung von Christi Erlösungswerk dem christlichen Prinzip entsprechend zum Ausdruck zu bringen.

Nach diesem Überblick bedürfen nur noch die betreffenden Lehraussagen der Schrift wie der Reformation und ihrer orthodoxen Nachfolgerschaft einer näheren Beleuchtung.

2. Die Schrift. Jesu messianisches Bewußtsein hat nach der allein als geschichtlich in Betracht kommenden synoptischen Darstellung, seine, als prophetische Vorbereitung des Heils aufgefaßte irdische Wirksamkeit mit der Hoffnung verbunden, es werde ihm eine zweite, das Heil vollendende Sendung und Wirksamkeit beschieden sein, entweder direkt aus der ersten sich erhebend, oder ihn aus einer äußeren Niederlage herrlich wiederherstellend; er hat mithin die vorgefundene messianische Erwartung des Volkes von einer nur einmaligen und dann sofort definitiven „Ankunft“ des Messias bei deren Anwendung auf seine Person zu der Vorstellung von einem zweimaligen Auftreten des Messias weitergebildet. Damit erledigen sich die neuerlichen Hypothesen von der einseitig apokalyptisch-eschatologischen Gestaltung seiner Vorstellung von seinem messianischen Beruf. Beide Phasen seiner Wirksamkeit dachte er sich zweifellos mit religiös-ethischem Inhalt erfüllt, wenn auch ganz selbstverständlich sich ihm damit Vorstellungen verbunden haben von einer ihm schon während seines irdischen Lebens innewohnenden, jedoch erst in seinem Herrlichkeitsstande voll zur Geltung kommenden metaphysischen Überlegenheit über widergöttliche Mächte. Doch blieb ihm dabei seine dem himmlischen Vater untergeordnete dienstliche Stellung als dessen „Abgesandten“ stets gegenwärtig; jede ihn metaphysisch dem Vater annähernde, geschweige denn gleichstellende Einschätzung seiner Person blieb ihm fremd.

Sein Werk war ihm daher auch lediglich die Herstellung des Friedensverhältnisses der Menschheit mit dem Vater, da er jene in ihrem sittlichen und materiellen Elend gottesscheu und widergöttlichen Mächten dienstbar geworden vorfand, um ihr nunmehr Gottes Liebe zu offenbaren, wie er sie in sich selbst erfuhr.

Daß ein gewaltsames Todesschicksal ihm unvermeidlich bevorstehe, wird ihm erst allmählich klar, und in demselben Maß sehen

wir auch — sei es ihn selbst, sei es die Berichterstatter — bemüht, den Sinn desselben zu erfassen; im ersteren Fall würden Äußerungen wie die über das *λύτρον* (Mc. 10, 45. Matth. 20, 28) und die Einsetzungsworte beim Abendmahl nahelegen, daß er seinen Tod seinem Erlösungswerk irgendwie eingeordnet sah; ob aber als ein eigentliches, Schuld lösendes Sühneopfer im alttestamentlichen und heidnischen Sinn, oder vielmehr als den Aufopferungspreis, um den er das Heil der anderen — und zwar im Hinblick auf seine Wiederkunft — allein werde erkaufen können, das geht aus den kurzen Andeutungen jener Stellen nicht mit Klarheit hervor.

Seine Umgebung aber ist von seinem, mit all ihren Erwartungen streitenden Todesschicksal um so härter betroffen worden, als ein „Leiden des Messias“ innerhalb der jüdischen Messiasvorstellungen so gut wie ganz fehlte. Und dieser Eindruck ist auch durch die zwischeneinkommende — wie immer entstehende, begründete und näher gestaltete — Überzeugung von seiner Auferstehung so wenig aufgehoben, daß der Stachel derselben ihr vielmehr im Herzen blieb und alsbald mannigfache Vorstellungen von der erlösenden Bedeutung seines Todes hervortrieb. Denn keineswegs ist die biblische Lehre über diesen Punkt so einheitlich, wie die spätere „schriftgemäße“ Dogmatik es erscheinen lassen will.

Vor allem zog man das alte Testament zu Rate, und begreiflich ist, daß man die Worte des Jesaja-Buches über den „Gottesknecht“ auf Leben und Leiden des über alles geliebten Meisters beziehen zu dürfen glaubte. Aber besonders was das Leiden betrifft, ergaben sich sofort verschiedene Deutungsweisen. Denn sowohl als Vorbild (Matth. 12, 18, Rohr, Docht — 1. Petr. 2, 21 — er hat uns sein Leiden als ein Vorbild gelassen) wie als ein stellvertretendes wurde das Leiden aufgefaßt (Matth. 8, 17 zu Jes. 53, 4. 5, aber als schon erfüllt gedacht durch die Übernahme der Heilung von geistiger und körperlicher Krankheit anderer).

Weiter zurück ins Urchristentum als diese Andeutungen der Synoptiker führt uns aber der Apostel Paulus, zunächst schon einfach wieder durch seine Berichterstattung. Nach ihr ist ihm schon in der Urgemeinde mitgeteilt, daß *χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς* ebenso aber auch, daß er auferstanden sei *κατὰ τὰς γραφάς*. (1. Kor. 15, 3 f.). Vor allem jedoch ist wichtig, daß Paulus Gal. 2, 16 seine Auseinandersetzung über seine und seiner Gegner Auffassung des Todes Christi und seiner Konse-

quenzen für die Lebensordnung der Christenheit, begründet auf das zwischen ihm und ihnen streitlos bestehende Einverständnis darüber, „daß wir gerechtfertigt werden nur aus dem Glauben an Christum“, was nach Vers 20.21 eben der Glaube an die Heilswirkung seines Todes ist. Nach seiner, des Paulus, Ansicht erlöst er uns definitiv vom Gesetz; nach seiner Gegner Ansicht bringt er uns zwar Sündenvergebung, zugleich aber verpflichtet er uns aufs Neue zur Übernahme der Erfüllung des Gesetzes.

Aber bei Paulus selbst ist die Deutung des Todes Christi auch keine einheitliche geblieben. Und am klarsten tritt die Doppelheit derselben an den Stellen Röm. 3,25 und Röm. 8,3 hervor: dort seine Deutung als die, von Gottes Liebeswillen besonders angeordnete, weil nunmehr endgültige Erfüllung der zur Sündensühnung bestimmten Opferforderung des Gesetzes¹⁾, hier seine Deutung im ethisch-metaphysisch-realen Sinn als die Vernichtung der sündenwirkenden $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$, typisch vollzogen an Christi Leibe; — und diese zwiefache Auffassung ist für die ganze Folgezeit der christlichen Dogmenbildung maßgebend geworden, wenn sie auch nie in völliger Identität wiederholt worden ist.

Schon bei den nächsten Anhängern des Apostels, den in seinem Sinn und deshalb auch unter seinem Namen weiter schreibenden Verfassern der deuteropaulinischen Schriften erscheinen wieder neue Fassungen dieser Lehre. Nach den Briefen an die Kolosser und Epheser hat Christus in seinem Tode die das Gesetz handhabenden Geistmächte besiegt, und die Folge davon ist einerseits die prinzipielle Vereinigung der Menschheit gewesen, sofern mit dem Gesetz die trennende Schranke zwischen Juden und Heiden weggefallen ist; andererseits aber ist eine selbst über die Menschheit hinausgreifende Vereinigung alles im Universum vorhandenen Geisteslebens unter Christo als dem Haupte der $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ bewirkt worden; damit wird dem Erlösungswerk Christi bereits ausdrücklich eine schlechthin universell-kosmische Wirkung beigelegt.

Der dem Paulinismus nahverwandte Brief an die Hebräer fügt wieder neue Momente hinzu. Nicht nur ist durch ihn für die Ausgestaltung der Christologie der Gedanke bedeutungsvoll geworden, daß Christus selbst durch Leiden und Tod seine Vollendung als menschlich-sittliche Persönlichkeit habe erkämpfen müssen,

¹⁾ Vergl. Röm. 5, 9. 1. Kor. 10, 16 anderswo übergehend in die Vorstellung von stellvertretendem Strafleiden: Gal. 3, 13. 4, 5. 2. Kor. 5, 14. 15. 21.

sondern der Blick auf die welterlösende Wirkung seines Todes erhebt sich auch hier ins Transzendente: denn, außerdem daß durch dessen erst wahrhaft sühnende Kraft die Gläubigen von Teufel- und Todesfurcht befreit seien, sei auch der irdischen Welt überhaupt der Zugang zum wahren Allerheiligsten der oberen, ewigen Welt eröffnet, nachdem Christus, als der sich selbst opfernde wahre Hohepriester sich wieder in sie erhoben habe.

Der „Johanneische“ Lehrbegriff freilich hat in seiner durchgeführten Form, wie sie im Evangelium vorliegt, für die Opferbetrachtung des Todes Christi so wenig wie für die damit zusammenhängende Auffassung des Abendmahls (Joh. 6) noch Raum. Hier tritt eine ganz andere Betrachtungsweise ein, nämlich die von der Wesensverwandtschaft der nur äußerlich der irdischen „Welt“ und ihrer Finsternis angehörigen τέκνα θεοῦ mit dem zu ihrer Befreiung und endgültigen Ausscheidung (κρίσις) gesandten Logos, dem sie zueilen, sobald sie seine Stimme hören, und der als das wahre Passahlamm zu ihrer Verschonung den Tod erleidet, durch den er selbst erhöht wird, und die Sünde aus der Welt hinwegnimmt (αἶρει). Denn die κρίσις überantwortet die τέκνα διαβόλου dem, welchem sie wesensverwandt sind, dem Vater der Lüge. In einer Art von Vorstudie für diese Anschauungsweise, dem ersten Johannesbrief, findet sich indeß auch die Sühnopfervorstellung noch vor (2, 25 ἰλασμόν). Auch hier aber gilt der Tod Christi vor allem als Liebestat für „die Seinen“, also für die, welche ihm durch Wesensverwandtschaft schon zugehörten.

In den übrigen neutestamentlichen Schriften spielen bezüglich des Todes Christi die Vorstellungen des Sühnopfers, des Vorbildes, der Befreiungstat vielfach durcheinander, ohne daß man sich auf eine dieser Deutungen allein festgelegt hätte.

3. Die altprotestantische Kirchenlehre von Christi Erlösungswerk fand ihre endgültige Feststellung in den maßgebenden Hauptbekenntnisschriften beider Konfessionen, als welche einerseits wiederum die lutherische Konkordienformel, andererseits die Helvetica posterior und der Heidelberger Katechismus bezeichnet werden können. Die erstere erörtert das Erlösungswerk Christi hauptsächlich innerhalb ihres Artikels III, „de justificatione“, die letzteren in besonderen Abschnitten: II. Helv. XIII (Müller 185 ff.), Heidelb. Frage 12. 20. ibid. S. 685 ff. cf. Frage 29—52, S. 690 ff.

Wir legen die Konkordienformel zugrunde und lassen die reformierten Zeugnisse und einige charakteristische Äußerungen unserer Repräsentanten der späteren Orthodoxie ergänzend hinzutreten.

Auf seiten beider Konfessionen erweist sich die betr. Lehre als eine Kombination der entsprechend ausgelegten Schriftaussagen mit den trinitarischen und christologischen Voraussetzungen der alten katholischen Symbole (so ausdrücklich Helv. XI, Schluß). In erster Linie wird darum nicht nur auf reformierter (Formula Consensus Helvetici 4. Maresius Loc. X, I „ex patris, consilio“, cf. Helv. 13 „ante legem, sub lege, sub evangelio“ und Maresius IV zu Gal. 3, 19) Seite, sondern auch auf lutherischer festgestellt, daß Christi Erlösungswerk schon von Ewigkeit her beschlossen gewesen und programmatisch angeordnet worden sei. (F. C. Art. XI, 15 H.: de praedest. Qu. 8. „meritum Christi ab aeterno praevisum“, cf. Hollaz S. 609. S. 1045, Note seines Herausgebers über das pactum innerhalb der Trinität. Hollaz de officio mediatorio Qu. 75 „ex decreto divino“.)

Ferner wird fest darauf bestanden, daß an dem Erlösungswerk Christi seine beiden Naturen beteiligt gewesen und fortan beteiligt geblieben seien (F. C. III, 56. 58. Helv. und Heidelb. a. a. O. Hollaz Qu. 72. Maresius II—X, XXIX: Durch die Zweiheit seiner Naturen ist Christus der rechte Mittler).

Denn keineswegs liegt nach orthodoxer Lehre das erlösende Wirken Christi allein in der Vergangenheit, vielmehr greift hier die Vorstellung von den „drei Ämtern“ Christi ein (munus propheticum, sacerdotale, regium), und zwar auf reformierter Seite sofort (Calvin, institutio II, 15, 1. Helv. XI. Müller S. 185. servator, rex, pontifex. Heidelb. 31. M. XI), auf lutherischer Seite zunächst noch unvollständig, um so ausgebildeter dann in der späteren Dogmatik (H. Qu. 71).

Das munus propheticum besteht darin, daß Christus als Gottes Gesandter das Wesen und den Willen Gottes der Menschheit verkündet und zwar mit göttlicher Weisheit und Unfehlbarkeit Heidelb. 31. H. Qu. 97—102, nur während seines irdischen Lebens M. XIV bis XIX: auch nach seiner Erhöhung.

Die Hauptsache aber ist für alle Vertreter dieser Lehre das munus sacerdotale, einerseits die Darbringung des die Sünde der Menschheit sühnenden Opfers durch Christum als den ewigen Hohenpriester in seinem eigenen Tode, andererseits die Erfüllung des

Gesetzes durch die stellvertretende Erduldung der Strafe für die Sünde der Menschheit in seinem Leiden und Sterben. Dabei fällt die Bewertung zunächst dieses „leidenden Gehorsams Christi“ auf seiten beider Konfessionen übereinstimmend dahin aus, daß durch denselben zwischen der Menschheit und Gott ein neues Verhältnis, das der Versöhnung, hergestellt sei. Und die Art, wie das des Näheren vorgestellt wird, entspricht nun zum erstenmal in der Dogmengeschichte im wesentlichen wieder der vom Apostel Paulus ausgebildeten gesetzesreligiösen Lehre, deren eigentlicher Nerv aber gerade der Ausschluß des Gesetzes als Regulators des Verhältnisses des Menschen zu Gott war, durch dessen endgültige Erfüllung im Tode Christi. Diese Vorstellung ward für die Reformation gleichfalls die Grundlage zum Begreifen des Christentums als reiner Gnadenreligion.

Denn Christus „hat das Gesetz erfüllt“ (F. C. 30 *legem implevit* cf. 57. 58. H. 73: *exactissima legis impletione et sacrificio corporis sui laesae iustitiae divinae satisfecit*): denn mit dem Gesetz ist die göttliche Gerechtigkeit solidarisch, daher Christus seinen Gehorsam *patri praestitit* (F. C. 22. *Helv.: reconciliavit fidelibus patrem coelestem. M. XXIII satisfecit legi et patri obediens* cf. XXX), und die *iustitia Christi, quae sola coram iudicio Dei stare potest* (F. C. 22) stellt einerseits durch die von ihr geleistete *satisfactio* ein von Gott anzuerkennendes „*meritum*“ dar (H. Qu. 76: *satisfactio et meritum sunt inseparabiliter conjuncta sed diversis respectibus differunt. M. XXIV* gegen jede Unterscheidung beider), welches die *expiatio* der „*ira*“ Dei wirkt (Heidelb. 31. M. II die *ira* stark betonend), und so andererseits eine *reconciliatio* (M. XXII. H.: Qu. 71 *inter Deum offensum hominemque peccatorem*) zwischen Gott und der gesamten Menschheit begründet (F. C. 37. *Helv. XI „generis humani“.* H. Qu. 90. 91. 94 „*genus humanum*“, 70. 80. 83 „*peccata totius mundi*“).

Diese, zunächst nur zwischen Gott-Vater und dem menschgewordenen Gott-Sohn, außerhalb und über der ganzen sonstigen Menschheit (F. C. 55 „*extra nos*“) hergestellte, die Sünde der letzteren vor dem Vater „bedeckende“ (F. C. 22 „*tegat*“, 58 „*textit*“. Heidelb. 36 „*bedecket*“) Versöhnung ist das objektive, der Menschheit zuge dachte Heilsgut, welches, um in ihren aktuellen Besitz übergeführt zu werden, den menschlichen Einzelsubjekten zum Bewußtsein gebracht und ihnen, als nunmehr allein ihr Verhältnis zu Gott be-

stimmend, „angeeignet“ („applicari“) werden muß. Es wird ihnen daher „dargeboten“ („offertur“ F.C. 15. 16. 38), als „Evangelium“ ihnen verkündigt, und da Christi Gehorsamsleistung oder sola Christi *justitia coram judicio Dei* vollkommen genügt (F.C. 27. 32. 35. Helv. XI *sufficientia abundantissima*. H. Qu. 74: *sacerdos summus unicus*; M. XXXVI f. *superabundans*, aber gegen *thesaurus*. M. XXII *propitiatione sufficienti praestita* und zwar (XXXII), obwohl *efficaciter* nur für die *electi*), so kommt es für diese Aneignung nur darauf an, daß der zu erlösende Mensch an die schon ohne sein Zutun hergestellte versöhnliche Gesinnung Gottes gegenüber der Menschheit wie dem Einzelnen vertrauend glaubt. Denn schon daraufhin (vergl. das lutherische „*si credis*“ in der Lehre von der Erwählung) kann Gott, ohne seiner Gerechtigkeit etwas zu vergeben, die „*justificatio*“ des Menschen vollziehen, d. h. seine „Gerechterklärung“, indem er die *justitia Christi*, welche seine Versöhnung bewirkt hat, auf ihn überträgt, sie ihm zurechnet (*imputatio*), ihn also fortan, trotz seiner tatsächlich weiter bestehenden Sündigkeit, als gerecht ansieht und behandelt, ja sogar ihm bereits allein daraufhin die ewige Seligkeit zusichert (F.C. 52). Dagegen hat für den Reformierten (M. XLVII), vermöge des *decretum absolutum*, welches schon den ganzen Erlösungsvorgang einheitlich bestimmt, die *fides electorum* nicht die Bedeutung einer Bedingung. Vielmehr ist für ihn die Wirkung der *satisfactio* sofort eine absolute und schließt die Hervorrufung des Glaubens ein.

Nach übereinstimmender Lehre sind also das *meritum Christi*, die dadurch bewirkte Umwandlung der *ira Dei* in die vergebende *gratia Dei* und der Glaube des Sünders an diese Umwandlung die alleinigen Grundlagen des menschlichen Heils (F.C. 25). Eigentümlich lutherisch ist dabei die sogleich schon F.C. III, 15. 16 hervortretende Lehre geworden, daß das Versöhnungswerk Christi nicht nur durch seine *obedientia passiva* oder sein Leiden und Sterben, sondern auch durch seine *obedientia activa*, seine während seines ganzen irdischen Lebens vollbrachte positive Erfüllung aller Gebote des Gesetzes bewirkt worden sei (H. Qu. 75: *satisfactio est actus, quo Christus consummatissima obedientia activa et passiva justitiae divinae peccatis hominum laesae satisfacit*); und zwar wird diesen beiden Seiten seines Gehorsams der Charakter einer, die menschliche sündige Unterlassung solcher Gesetzeserfüllung vor Gott ersetzenden, stellvertretend gut-

machenden Leistung beigelegt. (H. Qu. 78: *Obedientia Christi activa et passiva exactissime legem nostri vice implevit, ut hanc impletionem vicariam peccatores poenitentes vera sibi fide applicantes coram Deo iudici justii reputentur.*)

Veranlaßt ist die besondere Hervorhebung des tätigen Gehorsams Christi neben dem leidenden, in der F. C. bekanntlich durch Osianders gegen Melancthon gerichteten Einwurf, eine bloß negativ-juridische Genugtuung Christi sei ein zu dürftiges Glaubensobjekt, als daß darauf allein die Rechtfertigung könnte begründet werden, gleichzeitig aber wollte man durch die Hinzufügung der *obedientia activa* als ebenfalls nur stellvertretend geleisteter, Osianders eigene Lehre von Mitteilung der realen göttlichen Gerechtigkeit Christi abwehren.

Auf reformierter Seite hat man neuerdings eine der *obedientia activa* beigelegte „tiefere“ Bedeutung konstatieren zu können geglaubt. Sie werde Christo zugeschrieben als dem „Haupte“ der Gemeinschaft der Erwählten, indem er sich durch sie vor Gott für die Gesetzesgerechtigkeit der Seinen „verbürge“ — ein Gedanke, dem durch die Vorstellungen vom Wirken des erhöhten Christus (besonders in seinem *regnum gratiae*) besser Rechnung getragen zu sein scheint. Die meisten reformierten Dogmatiker äußern sich denn auch in dieser Weise nicht, und so findet sich auch bei Maresius (XXXIV) lediglich die jene lutherische Unterscheidung abweisende Bemerkung: *In Christi obedientia actiones a passionibus non sunt separandae vel distinguendae, cum totus Christus noster sit et concurrerint utraque meritorie et efficaciter ad satisfactionem loco nostro*; auch hier also wird einfach der stellvertretende Charakter beider Seiten der *obedientia Christi* festgehalten. Ihre Zusammenziehung entspricht aber ganz der reformierten, schon in den Symbolen hervortretenden Neigung, Christi Erlösungswerk möglichst vollständig zu beschreiben, nach der passiven wie aktiven Seite: Helv. (Müller, S. 185, 8 ff.): *Porro passione vel morte sua omnibusque adeo quae a suo in carne adventu nostra causa fecit et pertulit* (eigene Einfügung Bullingers) *reconciliavit fidelibus patrem coelestem, expiavit peccatum, exarmavit mortem condemnationemque inferos confregit, ac resurrectione sua ex mortuis vitam immortalitatemque reduxit ac restituit. Ipse enim est iustitia nostra, vita et resurrectio, denique plenitudo et absolutio fidelium omnium, salusque et sufficientia abundantissima.* cf. Heidelb. 34: „daß er uns mit

Leib und Seele von den Sünden und aus aller Gewalt des Teufels . . . erlöst hat.“ *ibid.* 37.

Die reine Gewinnung und dogmatische Feststellung der sonstigen, beiden Konfessionen gemeinsamen Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre in obiger Form ist bekanntlich in den Anfangszeiten der Reformation, besonders im Luthertum nur unter heftigen Kämpfen möglich geworden, und die Konkordienformel gilt als Ausgleich und definitive Beilegung dieser Differenzen. Wiederholt (35—39. 43. 45—52) weist sie alle die verschiedenen Versuche zurück, die göttliche *imputatio* der *justitia* Christi an den einzelnen Gläubigen begreiflicher zu machen durch Einfügung von Bedingungen, deren vorausgehende Erfüllung den Menschen der ihm erwiesenen Gnade auch persönlich würdiger erscheinen lassen würden, als der bloße Glaube es vermöge. Aber mit Recht weist die Konkordienformel diese Versuche, Verdienste oder Qualitäten sittlicher Art als Motive für Gottes Gnadenerweisung geltend zu machen als störende „Einmischung“ gesetzesreligiöser Betrachtungsweise in das Wesen des Evangeliums ab, stets fest auf dem Paulinischen *χώρας ἔργων νόμου* beharrend: jede Berücksichtigung der doch immer nur unreinen und unvollkommenen „Werke“ des Menschen (F. C. 32) würde seine „Rechtfertigung“ vor dem absoluten Richtmaße Gottes nur unmöglich machen; daher es bei der reinen Gnade auf Gottes, und der reinen Empfänglichkeit vertrauenden Glaubens auf seiten des Menschen bleiben muß, wenn überhaupt ein Versöhnungswerk zustande kommen soll. Übereinstimmend M. XXVIII: *Omne meritum omnemque satisfactionem ex parte nostra excludit gratuita salus; sed meritum et satisfactionem includit ex parte Christi.* Andererseits wehrt sie jedoch den Schein, als ob dadurch der Gottheit überhaupt Gleichgültigkeit gegen die sittliche Qualität des Menschen zugetraut werde, aufs Entschiedenste ab. Denn sie setzt schon im Glauben selbst, wenn er wirklich „vera fides“ sei, ein ethisches Moment voraus (F. C. 22), sofern er den Vorsatz, in der Sünde zu beharren, ausschließe, vielmehr vermöge der vorausgehenden *poenitentia* (F. C. 23. 26) schon die Absage an die Sünde einschließe. Allein dieses ethische Moment kann für Gott kein Rechtfertigungsmotiv abgeben, ist vielmehr nur noch ein Keim (Heidelb. 64, die Dankbarkeit des wahren Glaubens), dessen Entfaltung freilich Gott selbst für die nach der Rechtfertigung einzuleitende „Heiligung“, „*sanctificatio*“, in Aussicht nimmt (41. 42).

Wenn sich in dieser Anordnung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung, wie wir später sehen werden, auf reformierter Seite eine etwas abweichende Betrachtungsweise geltend macht, so hatte das seinen Grund in dem verschiedenen Verhältnis der beiden Konfessionen zum Prädestinationsgedanken. Daraus aber erklärt sich auch folgende hierher gehörige Abweichung.

Indem auf reformierter Seite vorausgesetzt wird, daß der Erlösungsvorgang an den Erwählten im *decretum absolutum* bis ins Einzelste geordnet festgestellt sei, tritt der Gedanke, daß Gott erst durch Christi Leistung zur Erweisung seiner Gnade bewogen werde, hier zurück. Das Luthertum trägt dagegen kein Bedenken, schon innerhalb des ewigen Ratschlusses Gottes in „Christi meritum ab aeterno praevisum“ für Gott eine *causa impulsiva externa* zu sehen (H. de praedest. Qu. 8), und dies auszudrücken durch die Formel von der „*gratia Dei propter Christum*“ (F. C. 37. 54. u. ö.). Auf reformierter Seite dagegen erscheint Christi Eintreten im *decretum* nur als Mittel, welches für die Ausführung des Erwählungs-Dekrets „in tempore“ in Aussicht genommen ist. Daher Christus, wenn auch in der Vorzugsstellung als *redemptor* und *sponsor* der Erwählten, doch zu diesen gezählt wird (cf. F. Consensus Helv. 4. cf. Maresius XLII: *Non datio Christi et satisfactio praeordinatur electioni aeternae, sed ei tanquam completa et executiva subordinatur. Non quod Deus satisfactione moveatur, ut velit salutem peccatorum*). Ausgedrückt wird dies durch die Formel der *redemptio per Christum*.

Zum *munus sacerdotale* rechnet aber die alte Kirchenlehre auch die „*intercessio Christi*“, gestützt auf die bei Paulus und namentlich in den auf die in den Kolosser-, Epheser- und Hebräerbriefen hervortretenden Vorstellungen von einem erlösenden Weiterwirken des erhöhten Christus. Während in den Bekenntnisschriften auf die *intercessio Christi* nur an einigen Stellen im Vorübergehen hingedeutet wird (C. Aug. Artikel 21, Apol. III, 41 (S. 90), IX, 14 (225) bei Ablehnung des Heiligenkults Helv. 17 de Ecclesia, bei Ablehnung des Papsttums Heidelb., 49—51), macht die spätere Dogmatik aus ihrer Erörterung ein besonderes Lehrstück (so H. a. a. O. Qu. 83—96. M. a. a. O. LIII—LVI). Als *intercessor* für das ganze Menschengeschlecht, besonders für die Erwählten (M. nur für diese), macht der erhöhte Christus beständig sein Erlösungswerk vor Gott geltend, behufs

Sühnung der Sünden der schon Erlösten (H. Qu. 84. *intercessio* *ἱλαστική*, *expiatio*), wobei, wie in den Symbolen so auch hier, unter Ausschluß der Anrufung der Heiligen, seine Einzigkeit als ewiger Hoherpriester besonders betont wird (H. Qu. 94. M. LV).

Die Christo hier sonst noch zugeschriebenen Funktionen lassen die Vorstellung von seiner *intercessio* sowohl mit der von der Ausübung seines „dritten Amtes“ (des *munus regium*) als ewiger König, als auch mit denen zusammenfließen, welche dem h. Geist zugeschrieben werden.

Motiv all dieser Lehren war das Bedürfnis, Christi erlösendes Wirken von den Schranken der Zeit zu lösen, es nicht als der Vergangenheit anheimgefallen erscheinen zu lassen.

Das *munus regium* (H. Qu. 103—110. Heidelb. 50. M. LVII bis LXVI) wird besonders als bekundet betrachtet in der fortgehenden applicatio der satisfactio an die Gläubigen, und ist deshalb Christi Walten im *regnum gratiae* oder über die Kirche. Da aber dieses auch sonstige göttliche Macht voraussetzt, so beruht es seinerseits wieder auf dem *regnum potentiae* oder *naturae*; lutherisch: ausgeübt durch beide Naturen Christi, reformiert: nur durch seine göttliche Natur (M. LIX). Dieses Walten des Erhöhten gipfelt im *regnum gloriae*, der Herrschaft über die Seligen, und trotzdem das Königsamt Christi mit dem jüngsten Tage endet, währt es doch wie die Seligkeit der *electi* in alle Ewigkeit (H. Qu. 109. M. LXIV f.).

Kapitel II. Kritik der Kirchenlehre.

§ 73. Die altprotestantische Lehre von „Christi Werk“ macht die Aneignung des christlichen Prinzips in unzulässiger Weise abhängig von der Anerkennung katholisch dogmatischer, sowie anderer transzendenter, besonders aber gesetzesreligiöser Voraussetzungen; gleichwohl vertritt sie es in und mit ihrer rein religiösen Idee der „Versöhnung“ des Menschen mit Gott, die nicht im Hinblick auf den ethischen Endzweck der „Erlösung“ aus der ihr richtig zugewiesenen grundlegenden Stellung zu verdrängen und als bloße Folgerung aus der Erreichung des letzteren herzuleiten ist.

1. Die katholischen Voraussetzungen, an deren Übernahme auch der alte Protestantismus in seiner Lehre über Christi Werk die Aneignung des von der Reformation erfaßten

christlichen Prinzips gebunden sieht, sind die altkirchlichen trinitarischen und christologischen Dogmen, deren spezifisch katholische Tendenz und alogische Beschaffenheit einen einhelligen Aufbau jener Lehre hindern und ihn mit all ihren Schwierigkeiten belasten mußten. Was zunächst die Lehre von Christi „prophetischem Amt“ betrifft, so ist sie gewiß diejenige Seite des in Rede stehenden altprotestantischen Dogmas, welches der gesamten Christenheit immer die am meisten verständliche und sympathische gewesen ist. Tritt doch besonders durch die Beflissenheit der alten Dogmatiker Christi ganze Selbstdarstellung in Leben und Lehre der Ausübung seines prophetischen Amtes zuzurechnen, hier gerade die alles überstrahlende Herrlichkeit seines Evangeliums von Gottes erziehender Vatergüte erlösend hervor, und macht uns geneigt, auch den höchsten seiner prophetischen Tätigkeit beigelegten Prädikaten zuzustimmen. Allein die dem chaledonensischen Dogma entsprechende Versicherung, an der Ausübung dieser Tätigkeit seien „beide Naturen“ der Person Christi beteiligt gewesen, und die daraus sich ergebende Konsequenz, daß wir im Gesamtumfange der „Lehre Jesu“ unfehlbare göttliche „Lehroffenbarung“ zu erblicken haben, kollidiert so sehr mit unserer wissenschaftlich gewonnenen Einsicht von der Unmöglichkeit solcher Offenbarungsweise und von der „zeitgeschichtlichen Bedingtheit“, der auch Christi religiöse Vorstellungsweise unterlag, daß wir uns bescheiden müssen, sein Evangelium in dieser Einkleidung zu empfangen und trotz derselben in seiner Größe zu erkennen. Noch stärker fällt diese unsere Lage ins Gewicht gegenüber der „mediate“ ausgeübten prophetischen Tätigkeit Christi durch die Propheten und Apostel. Abgesehen von der Vorstellung einer Inspiration der ersteren durch Christum als den präexistenten Logos, erweisen sich ja auch die mannigfach verschiedenen Lehrtropen der letzteren als geschichtliche Gebilde, an welche die Christenheit nicht für immer gebunden sein kann. Und die wissenschaftliche Erforschung der „neutestamentlichen Theologie“ wie der Dogmengeschichte hat gezeigt, daß dies auch niemals der Fall gewesen ist. Unsere Auffassung von Christi prophetischem Amt muß daher von derjenigen der Orthodoxie erheblich abweichen.

In noch viel stärkerem Maße aber tritt uns diese Notwendigkeit angesichts ihrer Darstellung vom „Christi munus sacramentale“ entgegen. Freilich zeigt sich hier die Rückbeziehung

der altprotestantischen Lehre von Christi Werk auf die chaldonensische Christologie in einer eigentümlichen Doppelbeleuchtung. Einerseits gewinnt sie durch die erneute Betonung der Beteiligung „beider Naturen“ Christi an der in seiner obedientia Gott dargebrachten genugtuenden Leistung die Möglichkeit, dieser letzteren eine „Suffizienz“ zuzuschreiben, welche den Ausschluß jedes menschlichen Verdienstes an der Versöhnung mit Gott ins hellste Licht setzt, und damit eine Hauptposition evangelischen Glaubens sicherstellt. Andererseits aber erwachsen dieser Anschauung von Christi Werk aus ihrer Bindung an jene Christologie größere Schwierigkeiten als die katholische sie kannte. Sie paßt zu jener Christologie, die ihre eigene ist. Denn wenn die Erlösung der Menschheit als im Wesentlichen durch den Akt der „Menschwerdung Gottes“ vollbracht gedacht wird, so sind daran die „beiden Naturen“ so selbstverständlich beteiligt gesetzt, daß die Näherbestimmung dieser Beteiligung als sekundär zurücktritt. Wird dagegen, wie auf altprotestantischer Seite, das Erlösungswerk Christi mit ausschließlichem Nachdruck in dem „meritum“ seiner Gesetzerfüllung durch irdische Erniedrigung, leiblich-seelisches Leiden, Sterben und Auferstehen gesehen, so wird die Beteiligung der beiden Naturen zu einem Hauptproblem. Es entsteht das Dilemma, daß einerseits die erlösenden Wirkungen antidoketisch jenen Leistungen der menschlichen Natur Christi zugeschrieben werden sollen, daß aber andererseits jene Wirkungen ihnen gar nicht zugeschrieben werden können, wenn sie nicht aus der katholischen Lehre von Christi Person und aus der Mitbeteiligung seiner göttlichen Natur erklärt werden; womit aber ihre dürftige zeitliche Erscheinungsform geradezu doketisch gesprengt wird. Und deutlich wird so die altprotestantische Erlösungslehre wieder in alle Schwierigkeiten und Widersprüche des Chalkedonense verwickelt.

Noch merkwürdiger tritt solche Verwicklung zutage bei der Zurückführung des Erlösungswerks Christi auf die trinitarischen Voraussetzungen. Welch seltsame Probleme entstehen der orthodoxen Vorstellungsweise nicht schon dadurch, daß derjenige, welcher der Gottheit Genugtuung leistet, in diese Gottheit selbst mit hineingeht, also auch seinerseits als Empfänger der von ihm geleisteten Genugtuung betrachtet werden muß. Wenn man sich diese Schwierigkeit gern dadurch verbirgt, daß man besonders oft das „patri satisfecit“ betont, so heißt es doch gelegentlich auch, daß es der

Deus triunus sei, dem die Genugtuung dargebracht wird. (H. Qu. 80, „Christus satisfecit Deo triuni“.)

Aber noch viel größere Schwierigkeiten entstehen aus der Zurückführung der Erlösung überhaupt auf das *decretum absolutum*, das von Ewigkeit her im Schoße der Trinität festgestellt sein soll.

Freilich liegt hier der schöne, echt evangelische Gedanke zugrunde, daß die Erlösung im Liebesratschluß Gottes begründet sei¹⁾. Aber welch seltsame Widersprüche entstehen, wenn nun gelehrt wird, daß die von Gott selbst nicht bloß vorausgesehene (luth.), sondern (ref.) sogar positiv beschlossene und zugelassene Entstehung der Erlösungsbedürftigkeit der Menschheit, die ja eben in Gestalt der Sünde hervortreten sollte, derart den „Zorn“ Gottes erregt, daß zur Beschwichtigung desselben das Opfer seines Sohnes notwendig wurde. Auf lutherischer Seite ist dabei neben dem Anthropomorphismus, der schon in der Annahme einer leidenschaftlichen Erregung Gottes liegt, auch die Gott zugeordnete Inkonsequenz oder Vergeßlichkeit seltsam, daß er „zürnt“ über etwas, was er selbst gewollt hat, und wiederum, daß dieser *ira Dei* seine *misericordia* zur Seite geht, die von Ewigkeit her Mittel angewendet haben soll, die *ira* zu stillen. Es ist klar, daß diese Verworrenheit, welche über Anthropomorphismen gewöhnlicher Art weit hinausgeht, auf einer Übertragung gesetzlicher menschlicher Selbstbeurteilung in die Gottesvorstellung beruht und hierdurch vor allem das Verlangen nach Erlösung von der Furcht vor Gottes Zorn hervorruft, d. h. die Angst vor göttlicher Strafe erregt, ein übler Punkt, auf den noch zurückzukommen sein wird. Wenn eine solche Übertragung von naiv-religiösem Bewußtsein vollzogen, verzeihlich erscheint, so gestaltet sie sich auf seiten einer Theologie, welche von evangelischen Voraussetzungen auch zu evangelischen Folgesätzen zu gelangen wissen sollte, zu einem schweren Fehler.

Aber in demselben liegt noch die Versuchung zu einem anderen, die auf lutherischer Seite weniger bemerkt und darum auch weniger gemieden wird, als auf reformierter. Denn trotzdem der Gedanke an das ewige *decretum absolutum* die Überlegung nahelegen sollte,

¹⁾ Maresius XXX: Cum patre et Spiritu sancto ipse filius qua deus satisfactionem admisit, praestitam a se ipso qua θεάνθρωπος. Nec tamen filius nos magis quam pater dilexit . . .“ XLI: „Reconciliatio nostra cum Deo quatenus nobis jam praedilectis, amore benevolentiae conciliavit ejus amorem complacentiae cf. XLII f.

daß Gott von demselben aus den Entwicklungsgang der Menschheit mit seinen Konflikten und deren Lösung von jeher einheitlich müßte übersehen haben, liegt doch in der lutherischen Formel „propter Christum“ die Vorstellung von einer in Gott durch ein von ihm nicht erwartetes geschichtliches Einzelereignis veranlaßten Stimmungswechsel: von benevolentia erst zur ira, und von dieser wieder zur gratia. (H. Qu. 77: *satisfecit Deo triuno infinito justo et irato veraci sapienti et misericordi.*) Auf reformierter Seite sieht man diese Gefahr ärgsten Anthropomorphismus, und versucht wenigstens ihr mit der Formel des bloßen „per Christum“ zu begegnen, wenn auch mit wenig Erfolg¹⁾, denn man findet auch hier den Mut nicht, den mit der Prädestinationslehre gegebenen Widerspruch eigener Herbeiführung und eigener Lösung des Konflikts, wie sie der Gottheit hier zugeschrieben werden, sich einzugestehen, da er den ganzen Aufbau dieser Erlösungslehre mit Auflösung bedroht.

2. Weitere transzendente Voraussetzungen. Eine zweite Schwierigkeit der Lehre liegt angedeutet in dem von der Konkordienformel so besonders betonten „extra nos“. In der Tat weisen einerseits so transzendent gedachte Vorgänge wie das trinitarische „pactum“ und der Stimmungswechsel in Gott, andererseits aber auch das mit erlösender Wirkung erfüllt gedachte geschichtliche Einzelereignis des Todes Christi, eine so oberhalb und außerhalb alles menschlichen Bewußtseins gelegene Objektivität auf, daß schwer einzusehen ist, wie zwischen ihnen und dem tief innerlichen subjektiven Erlebnis des einzelnen Menschen von seiner Versöhnung mit Gott ein ursächlicher Zusammenhang sollte bestehen oder hergestellt werden können. So erhebt sich aus der Gestalt, welche die altprotestantische Erlösungslehre schließlich gewonnen hat, wieder ein „selbstgeschaffenes Problem“, das von der *applicatio gratiae* ohne dessen Lösung jene Lehre nicht vollständig wäre.

Zunächst wird behufs dieser Lösung auf eine weitere, außerhalb des menschlichen Bewußtseins sich vollziehende Objektivität hingewiesen: auf die „*imputatio der Gerechtigkeit Christi*“ an Menschen,

¹⁾ Maresius XLI: *non vero quod Deum transmutavit ex nolente in volentem nos servare, ex odio nos habente in nos diligentem . . . Id enim ab immutabilitate Dei est nimis alienum.* XLII: *Non quod Deus satisfactione moveatur ut velit salutem peccatorum, sed volens et declinans salutem peccatorum interventu illius satisfactionis haec effecit, ut (Christus) peccatoribus salutem volitam ex solo beneplacito in tempore conferat et conferre posset convenienter suae iustitiae.*

die jeder Gerechtigkeit entbehren. Dieser Akt Gottes wird wiederum äußerst anthropomorph und widerspruchsvoll motiviert gedacht: durch die glücklich erreichte Befriedigung Gottes über die vollbrachte Leistung Christi, die er doch selbst von Ewigkeit her soll angeordnet haben. Dazu ist auch dieser göttliche Akt wieder von transzendenter Art, von dem man nicht begriffe, wie er dem Menschen, dem er zugute kommen soll, bekannt werde, wenn hier nicht wiederum eine andere supernaturale Potenz eingefügt würde: der heilige Geist, der im Menschen, wenn er die Verkündigung des Evangeliums äußerlich vernimmt, den Glauben an dasselbe hervorruft: Hier wird also endlich der Mensch und sein eigenes inneres Erleben erreicht, und das Paulinische Lösungswort der Reformation tritt auf den Plan. Aber ist es wirklich die Paulinische „πίστις“? oder ist dieser „Glaube“ nicht gleich davon bedroht, vom katholischen Sauerteig infiziert bleibend, zunächst wieder nichts anderes als der „Gehorsams- oder Willensakt“ des für wahr haltenden „assensus“, die Annahme der Versicherungen der „Lehroffenbarung“ von all jenen dem göttlichen Gnadenwerk vorausgegangenen oder zugrundeliegenden transzendenten Geschehnisse zu sein? Offenbar wird erst von dieser Mitteilung und Zustimmung das erste Echo aus der Menschenbrust selbst erwartet, und dann freilich alsbald als die „Hauptsache“ im Glauben betont: die *fiducia*, der Vertrauensaffekt, wie alle Affekte nur durch Vorstellungen auslösbar, aber durch Vorstellungen innigster Art, durch Vorstellungen, welche ihrerseits wieder durch inneres Erleben begründet und wachgerufen sind. Waren aber jene Vorstellungen, deren Fürwahrhalten der h. Geist bewirkt haben soll, solcher Art? Waren sie in ihrer Weltferne und Widerspruchsfülle wirklich geeignet, innerlich erlebbare Überzeugungen zu werden, oder — ist es nur zu natürlich, wenn die Forderung der mit all jenen Schwierigkeiten belasteten „*fides salvifica*“ den Zeitgenossen der reformatorischen Theologie, vollends den auf sie folgenden Generationen schwere Bedenken erregte, gerade wenn aus ihr die „*fides viva*“, die *fides vera*, d. h. die hingebende und zweifelsfreie *fiducia* entspringen sollte, und ein so schweres Hemmnis, wie das eigene ehrlich anerkannte Unvollkommenheits- und Schuldgefühl dabei zu überwinden war. Die Spannung zwischen den zugesicherten Objektivitäten und dem menschlichen Innern war zu groß, als daß jene lebendige Reziprozität zwischen Gott und Menschen sich mit derjenigen Sicherheit und Evidenz daraus hätte erheben können, die

das Evangelium in Wirklichkeit doch auch damals verlangte und welche die damalige Theologie, im Bewußtsein ihrer biblischen Grundlagen selbst auch forderte.

3. Gesetzesreligiöse Voraussetzungen. Wenn wir nun aber als dritte Schwierigkeit an dieser Lehre eine auffallende Mischung von gesetzesreligiösen und echt evangelischen Momenten konstatieren müssen, so erhebt sich freilich die Frage, wie sich diese ihre Eigentümlichkeit zu ihrer biblischen Grundlage verhalte. Hier kommt natürlich in erster Linie das Verhältnis zur eigenen Lehre des Apostels Paulus in Betracht, und auf diese Frage sind wir schon früher (S. 413, S. 420 f. und 424) aufmerksam geworden. An der ersteren Stelle mußten wir bei Paulus die entschiedenste Ausschaltung gesetzesreligiöser Motive aus seiner Auffassung des Christentums, auf seiten der altprotestantischen Theologie eine weit gehende Vermischung, ja ineinanderschließung von „Gesetz und Evangelium“ konstatieren. An der zweiten Stelle konnten wir auch nur zugestehen, daß Paulus eine gesetzesreligiöse Deutung des Erlösungswerkes Christi allerdings lehrt, indem er das Gesetz nicht anders als durch die göttliche Veranlassung und die in der Menschheit erweckte Überzeugung von seiner völligen Erfüllung, aus dem Verhältnis zwischen Gott und Menschen ausgeschaltet denken lassen will. Wie aber nach seiner Lehre diese „Erfüllung des Gesetzes“ geschehen ist, das ist eine nicht so einfach zu beantwortende Frage, wie die altprotestantische Theologie gemeint zu haben scheint, ob wohl sie die Spuren der selbst von ihr darin vorgefundenen Schwierigkeit nicht zu verwischen vermocht hat. Diese Spuren liegen bei den alten Dogmatikern zutage in dem vielfachen Wechsel der Bezeichnungen von Christi Erlösungstod einerseits als „Opfer“, andererseits als „stellvertretendes Strafleiden“¹. Die erheblichen Unterschiede im Sinne dieser beiden Begriffe werden dabei unbeachtet gelassen und doch sind sie groß. Was dazu verleitet, sie zurückzustellen, ist, daß Christi Erlösungswerk durch beide Begriffe als „Gesetzeserfüllung“ bezeichnet werden kann, wie es denn auch beständig ge-

¹ Opfer: Hollaz Qu 79: „verum sacrificium propitiatorium“, Qu. 84. Intercessio est Aarons expiatoria. Maresius (XXVI) „sacrificium piaculum pro peccatis“ XXXII: „victima piacularis“ XXXIV: „se ipsum deo hostiam obtulit“.

Strafleiden: Hollaz Qu 78: „poenas ultro luit . . . ut credentibus peccata ad aeternam poenam non imputentur“. Qu 80: „Christus satisfacit pro omnibus peccatorum poenis“. Maresius XXXIV „ad satisfactionem nostro loco“ XXXV „extremam poenam subit tum in damno tum in sensu“.

schieht¹⁾. Aber wenn es als „Opfer“ vorgestellt wird, so ist damit sowohl die Vorstellung von einer Strafe, als auch von stellvertretender Übernahme einer Strafe ausgeschlossen und ein ganz anderer Gesichtspunkt angenommen. Denn das Opfer ist in der Religion weder das eine noch das andere je gewesen. Ursprünglich hat es seinen Ausgang vom Menschen genommen, als eine Gabe an die Gottheit, die deren Wohlwollen erwecken sollte; die Priester, mit ihrer „Kenntnis“ des Wesens der Gottheiten, gaben dazu die Weisung. Weiterhin erscheint es dann in den religiösen Gesetzen und Kultusordnungen mehr und mehr als von der Gottheit her gefordert und nach verschiedenen Anlässen näher bestimmt. So auch im Gesetze Israels. Und hier ist seine göttliche Gestattung ganz offensichtlich als ein Ausfluß göttlicher Gnade gedacht, indem Jahwe sich bereit erklärt, seinen gerechten „Zorn“ über stattgehabte Verfehlungen von gewisser Art, durch Darbringung von Gaben, welche sein Wohlgefallen erwecken, „versöhnen“ — also einen Stimmungswechsel in sich hervorrufen zu lassen; wobei hier allerdings das in der Darbringung schon liegende und sie begleitende Schuldbekenntnis als der höhere Wert erscheint, dem der Einfluß des Opfers auf Gott zu verdanken ist. In Gesetzesbestimmungen ist das alles geordnet, und in der Darbringung der Opfer wird zweifellos „Gesetzserfüllung“ geleistet.

Einen ganz anderen Geist aber atmen daneben die Bedrohungen von „Sünden mit erhobener Hand“ mit der Todesstrafe des Sünders selbst. Hier ist weder von „ira“ die Rede — denn der Richter, und auch Gott als Richter, waltet seines heiligen Amtes „sine ira et studio“ mit ernster, aber auch kühler und leidenschaftsloser „Gerechtigkeit“. Hier waltet nicht die den Kultus erfüllende Gemütsbeziehung zwischen Gott und Mensch, sondern die Unerbittlichkeit des das öffentliche Recht schützenden Gesetzes.

Es kann nun keinen Zweifel leiden, daß Paulus gerade an der Stelle, welche der kirchlichen Erlösungslehre in allererster Linie zugrunde liegt, Röm. 3, 25; mit dem Ausdruck „ἱλαστήριον“ den Tod Christi im Sinne des Opfers deuten will, und alle von ihm hier für die Bezeichnung von Gottes Gesinnung, ja Stimmung, in welcher

¹⁾ So z. B. in der einleitend zusammenfassenden Stelle bei Maresius XXII: „satisfecit legi et patri obediens . . . se ipsum obtulit in morte sacrificium ἱλαστικόν, ut impleret omne legis postulatum et omnibus poenis nobis debitis ex ordine iustitiae divinae in se transsumtis eas lueret atque sic propitiatione sufficienti praestita reconciliationem cum Deo nobis obtineret . . .“

er für die Menschheit diese Anordnung getroffen habe, versetzen durchaus in die Auffassung zurück, von welcher der Opferbegriff getragen ist. Die ὁρμή, wie die πάρεσις und die ἀνοχή Gottes finden hier ihre wohlbegründete Erwähnung; muß man doch in Betracht ziehen, daß für Paulus Gott im Kampfe steht mit widergöttlichen Mächten, die seinen „Zorn“ auch auf die Menschen lenken, welche sich ihnen hingeben, während andererseits Gottes ganze Heilsökonomie zugleich auf die Rettung eben dieser Menschen gerichtet ist. So wird ein Zusammentreffen von „ira“ und „misericordia“ wie die orthodoxen Theologen sie ihrerseits widerspruchsvoll zusammenzustellen pflegen, bei Paulus, so anthropomorph es auch bei ihm erscheinen mag, doch begreiflich.

Gleichwohl ist es nun aber unleugbar, daß auch bei Paulus der Opfergedanke bezüglich des Todes Christi in den von einer stellvertretenden Straffableistung Christi übergeht, und es erhebt sich die Frage, wie sich das erkläre. Hier darf wohl die Ursache zu diesem Deutungswechsel in dem Umstande erblickt werden, daß bei der Darstellung der Leiden und des Todes von Christi Menschheit als der eines Opfers der Gedanke an das Menschenopfer mit seinem schreckenden und barbarischen Eindruck sich einmischen konnte, den doch selbst das alte Testament schon in der Erzählung von Isaaks Verschonung aufs deutlichste aus dem Umkreis seiner religiösen Anschauungen überhaupt hat ausschalten wollen. Bot sich neben ihm der ins öffentliche Recht der Kulturvölker allgemein zugelassene Begriff der verwirkten Todesstrafe dar, so war mit diesem der Gedanke an „Gesetzeserfüllung“ ebenfalls, ja noch nachdrücklicher und klarer zu verbinden, und weiterhin konnte dann der von einer stellvertretenden Übernahme solcher Strafe durch einen dafür geeigneten Mittler oder Bürgen daran sich anschließen. Damit geschah dann allerdings ein weiterer und tieferer Schritt in den Gedankenkreis der Gesetzesreligion hinein, und Paulus muß, im Hinblick auf seine Überzeugung von Gottes auf erlösende Erfüllung des Gesetzes gerichtete Absicht, geglaubt haben, ihn verantworten zu können. Aber nie ist er darin so weit gegangen, wie seine altprotestantischen Nachfolger. Denn nie ist bei ihm in ähnlicher Art wie bei ihnen von einer das Heilsgut der Menschheit in abstracto bildenden „Gerechtigkeit Christi“ die Rede, die durch Imputation Gottes auf Sünder übertragbar sei und übertragen werde, zu welcher Vorstellung und zu welchem Sprach-

gebrauch das unschuldige „λογίζεσθαι“ des Apostels Paulus den Anlaß gegeben hat. Denn dieses λογίζεσθαι betrifft bei Paulus nicht die „Gerechtigkeit Christi“, sondern den Glauben; nicht daher wird dem Menschen eine fremde Gerechtigkeit als die seinige, sondern lediglich sein eigener Glaube wird ihm als Gerechtigkeit angerechnet (R. 4, 3. 5. 9—11. 22 f. 24. Gal. 3, 6). Und wenn dieser Glaube sich nach ihm bei den Menschen, denen er jetzt das Evangelium verkündete, auch naturgemäß auf die von ihm in diesem Evangelium dem Tode Christi gegebene Deutung beziehen soll, so hat doch Paulus schon sofort dafür gesorgt, daß seinem Glaubensbegriff, unabhängig von diesem speziellen Zusammenhang, eine allgemeinere und tiefere Bedeutung gesichert wurde, die ihn fähig macht, auch ohne Anleihen bei der Gesetzesreligion in rein evangelischem Sinne dem Verhältnis des Menschen zu Gott zum wahren Träger und Fundament zu dienen. Denn Paulus hat dies unmittelbar nach seiner Erlösungslehre von Röm. 3, 25—31 im 4. Kapitel des Römerbriefes in seiner Erörterung über den Glauben Abrahams gezeigt, wo derselbe ganz herausgelöst aus der vorausgehenden theologischen Konstruktion, einfach als Abrahams unbedingtes Vertrauen zu Gottes Treue in seinen Verheißungen geschildert wird; und dieses Vertrauen ist es, welches ihm Gott zur Gerechtigkeit anrechnet, d. h. als dasjenige menschliche Verhalten zu Ihm anerkennt, auf dem für den Menschen alles „Heil“ beruht.

Es ist nur im Anfang der Reformation gewesen, daß man auf diese Beziehung des Paulinischen λογίζεσθαι geachtet hat. Gar bald wurde der „Glaube“ fest in die dogmatische Konstruktion der Satisfaktionslehre eingefügt, und konnte danach dem Schicksal zum Dogmenglauben zu erstarren kaum mehr entgehen. Freilich setzen dann die Bemühungen ein, ihn nicht als opus externum und meritum erscheinen zu lassen (F. C. III, 13): er ist eine bloße Empfangsstellung, er ist ein gottgewirktes Gnadengeschenk, er hat kein eignes Rechtfertigungsmotiv in sich, er ändert an der tatsächlich ungenügenden sittlichen Gesamtqualität des „Rechtfertigten“ gar nichts. Aber mit all diesen Kautelen wird wohl die Reinheit der Gnade sichergestellt, aber was am Glauben nun doch dasjenige ist, was von seiten Gottes eine Anerkennung erfährt, die dem Menschen beseligend zum Bewußtsein kommt — das bleibt dunkel.

Es ergibt sich also, daß die altprotestantische Lehre mit der Begründung der Erlösungslehre auf den gesetzesreligiösen Grund-

Begriff vollkommener Gesetzeserfüllung doch erheblich weiter geht, als ihr neutestamentliches Hauptvorbild, und daß wir im § 65 nicht zu viel gesagt haben, wenn wir diese Theologie auf dem Boden gesetzesreligiöser Grundüberzeugungen in einem Maße festgewurzelt fanden, der sich mit dem auch von ihr wieder freigelegten Evangelium von Gottes in Christo und von Christo geoffenbarter Gnade nicht verträgt.

Aber selbst abgesehen von der Frage, ob der von Christen erfahrene Gnadenstand nach Gebühr gewürdigt werde, wenn er als eine, durch Christi „vollkommene Gesetzeserfüllung“ ermöglichte Begleichung eines zwischen Gott und Menschheit schwebenden Rechtsstreites, und als annähernde, von Gott im Widerstreit mit den Tatsachen anerkannte Wiederherstellung eines einstigen Rechtsverhältnisses betrachtet wird — abgesehen also von dem ganzen Zusammenhange dieser Erlösungslehre mit der von Augustin ererbten mythischen Anthropologie, — so fragt es sich noch vor allem, ob Christi Leiden und Sterben überhaupt geeignet ist, als „vollkommene Gesetzeserfüllung“ gedeutet zu werden.

Es kann nicht geleugnet werden, daß eine Hauptschwierigkeit für die altprotestantische Lehre von Christi Werk, ihre Darstellungsweise zur kirchlichen Anerkennung zu bringen, in ihrem Begriff der imputatio iustitiae Christi gelegen war. Daß dieser Begriff mit dem „Rechtfertigungs“-Begriff des Apostels Paulus sich nicht deckt, haben wir schon gesehen, und werden wir noch ferner sehen. Was aber seiner Anerkennung stets im Wege stand, und die, gewiß verfehlten, aber begreiflichen Versuche, eine befremdende Leere, die ihm eigen schien, zu ergänzen, das ist der ganz entschieden fiktive Eindruck, den es gerade auf den schuldbewußten Sünder macht, wenn ihm versichert wird, die Gerechtigkeit eines anderen werde nunmehr von Gott als die seine „angesehen“. Es quält ihn die Frage: ist so etwas, bei Gottes Wahrhaftigkeit nicht bloß, nein, ist es an sich, in der Sache selbst, überhaupt möglich? Und damit stehen wir vor dem Rätselbegriff „stellvertretende Gesetzeserfüllung“ und vollends vor dem noch viel schwierigeren „stellvertretendes Strafleiden“. Ehe man diese Begriffe bezüglich ihrer Möglichkeit bestreitet, muß man versuchen, sie aus der Gesamtanschauung heraus, der sie angehören, zu verstehen.

4. Stellvertretende Gesetzeserfüllung. Dieser Begriff ist Nonsens, wenn er nicht voraussetzt, daß es gleichgültig ist,

wer das Gesetz erfüllt, wenn es nur erfüllt wird. Dies wieder setzt voraus, daß das Gesetz als eine Größe gedacht werden muß, welche ihre Realisierung, d. h. aber bei einem Gesetz ihre Erfüllung unter allen Bedingungen fordert, so daß auf dieselbe nicht verzichtet werden kann. So wird das sittliche Gesetz vorgestellt, wenn es, sei es als Sinai-Gesetz, sei es als das der Geisteswelt immanente Gewissensgesetz, als Ausdruck absoluten Gotteswillens betrachtet wird. Und das Erschauen dieser Solidarität Gottes mit der sittlichen Norm gehört zu den bedeutungsvollsten Folgen der religionsgeschichtlich epochemachenden Vereinigung des sittlichen mit dem religiösen Bewußtsein der Menschheit.

Für die altchristliche Vorstellung von Christi Erlösungswerk nimmt diese Solidarität Gottes mit dem Gesetz die gewaltige, Gottes kosmische Heilsökonomie bestimmende Form an, daß Gott seiner der Menschheit seit Ewigkeiten zugewandten Liebe nicht Folge geben kann, wenn sein Gesetz, welches die Menschheit — aus welchen Gründen immer — unerfüllt gelassen hat, unerfüllt bleibt. Es muß daher dafür gesorgt werden, daß es erfüllt wird. Angesichts dieser unentrinnbaren Notwendigkeit, an deren Vollziehung das Heil der Menschheit hängt, erscheint es der großartigen Objektivität, in der das altchristliche Bewußtsein diese Verhältnisse einheitlich anschaut, gleichgültig, wer diese Vollziehung ausführt, falls es jemanden gibt, der ihrer Vollziehung gewachsen ist. Und hier tritt dann die metaphysische Gottheit Christi — sei es wie das Urchristentum, sei es wie die spätere Kirche sie denkt, „erlösend“ ins Mittel. Indem Gott seinen Sohn „unter das Gesetz tut“, befreit er sich aus dem Dilemma zwischen seiner Liebe zur sündigen Menschheit und seiner Gesetzesgerechtigkeit.

In solcher Zurückführung der Lehre auf ihre letzten abstrakten Grundzüge, tritt ihre religiöse Eigenart deutlich zutage. Sie besteht in einer innigen Mischung, aber auch einer Kollision evangelischer und eminent gesetzesreligiöser Züge und Motive, welche ihren Übergangscharakter verrät, mit welchem sie zwischen den zwei Stufen der sittlichen Religion steht, gleichsam ohne den Schritt zur höchsten, rein evangelischen zu wagen. Ihr evangelisches Grundmotiv liegt in der von Christo geoffenbarten, der Menschheit zugewandten göttlichen Liebe, ihr gesetzesreligiöses Motiv aber im unbeugsamen Festhalten an der Erfüllung des Gesetzes als Vorbedingung für die Gemeinschaft des endlichen Geistes mit Gott; ihr „Evan-

gelium“ in der Verkündigung von der Erfüllung dieser Vorbedingung durch den, dem das umgekehrte Verhältnis von Gottesgemeinschaft und Gesetzeserfüllung zu Gebote stand, dem auf Grund seiner seit Ewigkeit ihm eigenen Gottesgemeinschaft die Gesetzeserfüllung möglich war. Darin erscheint endlich der Inhalt des wahren von Christus gepredigten Evangeliums auch hier, aber über die Menschheit hinaufgerückt in die Transzendenz, ins Innenleben der Gottheit selbst. Der Menschheit aber wird versichert, das ihr auferlegte Gebot, das Gesetz vor ihrer Zulassung zur Gottesgemeinschaft zu erfüllen, sei geleistet, der Zutritt zu Gott ihr frei.

Aber der „Glaube“, der für dieses Evangelium verlangt wird, begegnet im Herzen des Sünders einem Stachel, den er nicht zu entfernen vermag, und der in den Kämpfen nach der Reformation wieder und wieder schmerzlich sich regte: den Stachel, daß es bei der „Ergreifung der Gnade“ auf Kosten der Wahrheit gehe — denn das Gesetz ist ja nicht, wie es doch sein sollte, von uns erfüllt, sondern statt unserer von — einem andern, und dieser andere ist Gott selber — Vater und Sohn.

Und nun ist eben der Unterschied, wie dies von Paulus und wie es vom alten Protestantismus versichert wird, ein sehr großer. Für den alten Protestantismus war das Gesetz von Gott zur Erfüllung durch den Menschen, einerlei ob im status integritatis oder im status corruptionis, bestimmt. Und hieraus erhebt sich für den das hier gepredigte Evangelium ruhig Überdenkenden aus den ihm gegebenen Zusicherungen über Gottes Verhalten der Eindruck von so unerträglichen, über Gott ausgesagten Anthropomorphismen, und von so seltsamen Gott aufgebürdeten Willensschwankungen, daß der „Glaube“, von solcher Art seiner Stützung schon ganz abgesehen, sich von den Theologen zu Gott selbst hinüber retten muß, um sich zu behaupten und das Heil zu gewinnen. Denn der Theologen Predigen von Gottes ewigem Liebesratschluß, seiner demselben hart widerstreitenden „permissio“ des menschlichen Sündenfalls, seine Forderung der Gesetzeserfüllung von dem dazu von ihm selbst (ref.) unfähig gemachten Menschen, und endlich die von ihm durch die Übertragung dieser Gesetzeserfüllung an Christum schließlich vollzogenen Selbstkorrektur seiner Heilspläne im Interesse einiger „electi“ — das alles wirkt in seiner Vereinigung so verwirrend und erschwerend auf die Gewinnung der fides salvifica ein, daß wir nur bewundern können, wie das in

allem verborgene wahre Evangelium ihn doch hat hervorrufen können.

Dagegen ändert sich die Lage durch die Art, wie Paulus die Erlösung der Menschheit darstellt, von einem Punkte aus mit einem Schlage. Wohl fehlt es auch bei ihm an Anthropomorphismen nicht. Aber den Heilsplan Gottes begreift er als konsequent und einheitlich. Denn das Gesetz war, wie er eingesehen hat, nie zur Erfüllung durch den wesentlich sündigen Menschen als Vorbedingung für seine Erlangung des Heils bestimmt, und erlöst ist die Menschheit durch Christi Gesetzeserfüllung nicht von dem ihr wirklich zugemuteten Gesetze, sondern von dem Wahn, als sei es ihr in solcher Art zugemutet gewesen, übergeführt aber mittelst der beruhigenden Kunde, dem Gesetz sei sein Recht auch so geworden, zu der beseligenden Wahrheit, daß ihr in der Gemeinschaft mit Gott der Weg frei gemacht sei, „nachzujagen dem Ziel der Berufung, ob sie's ergreifen möchte, nachdem sie von Christus ergriffen sei“. Pauli Evangelium ruft wirklich vom Grundirrtum der Gesetzesreligion hinüber zur Wahrheit des christlichen Evangeliums.

Die altprotestantische Lehre aber legt alles Gewicht einseitig auf die Verkündigung: durch die von Christus statt vom Menschen geleistete Gesetzeserfüllung sei dieser von der *maledictio legis*, d. h. von der ihm für seine Gesetzesübertretung drohenden Strafe befreit, und läßt ihn — namentlich auf lutherischer Seite — allzu ausgiebig in dieser niederen Freude schwelgen, während der Blick des Reformierten sich rascher und entschiedener der Möglichkeit, das sittliche Heil zu gewinnen, zuwendet. Davon später.

Zur Hervorrufung solchen Glaubens an die Befreiung vom Gesetzesjoch hätte nun, so scheint es, die Berufung auf „Christi *obedientia activa*“ ausreichen können. Aber die ganze Anschauungsweise dieser Lehre entquoll ja vor allem dem Bedürfnis, den schrecklichen Tod des Gottessohnes zu erklären, dem richtigen Eindruck entsprechend, daß gerade dieser Tod die Vollendung seines Erlösungswerkes in sich bergen müsse. So wurde die „*obedientia passiva Christi*“ zur Hauptsache. Und damit tritt der Begriff des

5. Stellvertretenden Strafleidens auf. Dieser Begriff aber ist mit ungeheuren Schwierigkeiten belastet.

Zunächst setzt er die naiv-populäre Anschauung voraus, daß sinnliches Leiden unter allen Umständen Strafe sein müsse, und daß die Sünde vor allem deshalb zu verabscheuen sei, weil sie diese Art von Strafe nach sich ziehe, so daß es schon als „Erlösung“ zu würdigen sei, wenn einem diese Folgen der Sünde erspart, und endgültig abgenommen werden. Hiermit verrät diese Erlösungslehre eine kleinliche Kehrseite, die um so auffallender ist, als schon das Urchristentum, ja schon das alte Testament (Hiob) über diese Identifizierung von sinnlichen Leiden mit Sündenstrafe sich weit erhoben haben (s. § 54, 7). Um aber den Begriff „stellvertretendes Strafleiden“ zu verstehen, muß man ferner erwägen, daß das vom Gesetz als „Strafe“ angedrohte Leiden, insbesondere die Todesstrafe ganz wie im menschlichen Strafgesetz vermöge reiner Willkürbestimmung mit der Sünde in Verbindung gebracht erscheint, ohne mit ihr, als ihre in ihr selbst angelegte Folge, in wirklichem ursächlichen Zusammenhang zu stehen. Diese Vorstellungsweise erleichtert es natürlich, das Leiden, als rein positiv von einem fremden Willen auferlegte Folge der Sünde, von letzterer auch überhaupt zu lösen, und das muß ja bei seiner Übertragung auf Christum jedenfalls geschehen. Damit geht aber der Begriff „stellvertretendes Strafleiden“ schon in die Brüche. Man fühlt sich ja auf kirchlicher Seite von dem herkömmlichen entrüsteten Einwurf der „Ungläubigen“, wie es möglich sei, an einen im höchsten Sinne des Wortes „Unschuldigen“ die Sünde der Menschheit „gestraft“ zu denken, sehr wenig erschüttert, und sagt: „gerade der schlechthin Unschuldige mußte es ja sein, wenn einer hier des andern Stelle vertreten sollte; war er selbst auch schuldig, so war er dafür nicht geeignet“. Also seine Unschuld machte Christum geeignet, für andere mit erlösender Wirkung zu leiden. Aber dieselbe Unschuld machte ihn auch schlechthin unfähig, Strafe zu leiden. Denn wohl kann ein nur positiv auferlegtes Leiden von einem Unschuldigen übernommen werden, aber den Charakter der Strafe verliert es dabei und nur die Denkweise, welche im sinnlichen Leiden als solchem immer schon Strafe erblickt, kann sich einbilden, auch ein stellvertretendes Strafleiden eines Unschuldigen sei möglich.

Dieser Begriff erweist sich als hohl. Fest steht ja auf alle Fälle, auch für die, welche die kirchliche Erlösungslehre ablehnen, daß Christus unschuldig gelitten hat. Sein Tod verlangt

aber eine andere Erklärung als die kirchliche. Und selbst diese muß sich ja des in ihr liegenden Widerspruchs um so mehr bewußt werden, je mehr sie an ihrer eigenen Christologie dabei festhalten will. Feinere Erwägung müßte sich ja schon unter ihrer Voraussetzung selber sagen, daß ein Gottmensch solchen Leiden eine Tragkraft entgegen gebracht haben müsse, welche ihn darüber schlechthin erhob. Und wenn man dem hier drohenden Docketismus die Vorstellung von der exinanitio entgegenstellte, durch welche der Gottmensch wahrhaft leidensfähig wurde, so ist das ja zunächst nur ein Zeichen, wie die kirchliche Mythologie eine ihrer Dunkelheiten durch eine andere und noch größere zu überwinden trachtet. Die Hauptschwierigkeit liegt hier ja aber gar nicht erst auf dem metaphysischen, sondern ganz einfach schon auf dem psychologischen Gebiet, und tritt hervor in dem diametralen Unterschied der zwischen dem wirklich als Strafe zu empfindenden Leiden des Schuldigen und dem Leiden des Unschuldigen immer obwalten muß: daß nämlich jener vermöge seines Schuldbewußtseins und im Gefühl seiner Entwertung und Strafwürdigkeit in weit peinlicherer Weise leidet als dieser, der durch das erhebende Gefühl persönlicher Unschuld, und auch, wenn er selbst sich als Sühnopfer betrachtet, durch die Vorstellung von einem erhabenen Zweck seines Leidens unendlich gehoben und widerstandsfähig gemacht sein muß. Die auch diesem Bedenken von der alten Satisfaktionslehre entgegen-gestellte Versicherung aber, Christus habe die Schuld der Menschheit in einem Grade von Wahrheit und Intensität auf sich genommen, daß er sie direkt als seine eigne empfand und vor Gottes Gerechtigkeit als seine eigene büßte, — diese Versicherung enthüllt endgültig die im Denken unvollziehbare psychologische Unmöglichkeit der ganzen kirchlichen Christologie und der aus ihr abgeleiteten Lehre von der „satisfactio vicaria Christi“.

6. Das Heilsgut nach der Kirchenlehre. Endlich erhebt sich die Frage, wie eigentlich das Heilsgut zu denken sei, das durch diese Leistung Christi der Menschheit erworben sein soll. Es heißt: es bestehe in der Erlösung der Menschheit von Schuld und Strafe. Allein wenn dem Menschen auch noch so autoritativ versichert wird, durch Christi Tod sei vor Gott die Schuld der Menschheit „getilgt“, so bleibt für das Bewußtsein des Einzelnen ja doch der Tatbestand unerschütterlich bestehen, daß er sich kraft seiner inneren Erfahrung als Urheber seiner

Verfehlungen weiß, und ihm daher seine „Schuld“ nach wie vor gewiß bleibt. Daß also dies durch jene Versicherung aus seinem Bewußtsein „getilgt“ werde, trifft nicht zu — und darauf käme es doch nach jener Lehre vor allem an. Mit dem trotzdem fortdauernden Schuldbewußtsein des Erlösten muß es also eine andere Bewandnis haben; wir werden unten sehen, welche.

Noch weniger trifft die andere Versicherung zu, daß wir durch Christi sühnenden Tod von den Strafen für unsere Sünde „erlöst“ seien. Zunächst sagt dem Christen die tägliche Erfahrung, daß die mit seinen vergangenen Sünden in natürlichem Kausalzusammenhang stehenden Übel, welche er als Strafen zu deuten sich genötigt weiß, ihm keineswegs abgenommen werden, daß er sie vielmehr nach wie vor seiner Bekehrung zu tragen hat, und daß es ihm nicht frei steht, sie anders denn als „Strafe“ aufzufassen, da seine Erinnerung ihm ihren Zusammenhang mit seiner Schuld unausweichlich vor Augen hält. Mit den ähnlichen Folgen seiner auch nach seiner Bekehrung noch eintretenden Verfehlungen steht es ebenso. Auf sein transzendentes Setzen eines Kausalzusammenhangs übt hier weder die ihm gepredigte Vorstellung von der „stellvertretenden Straftatleistung Christi“, noch sein „Glaube“ an dieselbe irgend welchen alterierenden Einfluß. — Was aber die sogenannten positiven Strafen betrifft, so haben uns schon die Erörterungen zur göttlichen „Gerechtigkeit“ gezeigt, daß ihr Begriff lediglich auf willkürlich-phantasiemäßiger Setzung von Zusammenhängen zwischen Gesinnung und Geschick des Menschen beruht. Wird ein Erlebnis vor der Bekehrung als „Strafe“ für irgend eine Handlung gedeutet, mit der es in keinem kausal zu deutenden Zusammenhange steht, oder wird es nach der Bekehrung nicht mehr so gedeutet, so ist beides gleich willkürlich, und nur seine Deutung als Prüfung und Tugendmittel richtig. Wird aber endlich die Erlösung von der Sündenstrafe vor allem auf das Jenseits bezogen, so ist dabei eine Auffassung der „Seligkeit“ im Spiel, welche geeignet ist, die Vorstellung von dem „Heilsgut“, welches Christus uns erworben hat, sehr zu vergrößern und herabzusetzen. Es erscheint dann als eine sinnliche Zuständigkeit, welche gegen die Folgen sittlicher Unvollkommenheit immun macht, trotzdem die letztere weiter besteht; während in Wahrheit die durch Christum uns vermittelte „Seligkeit“ im Genuß eines neuen Verhältnisses zu Gott besteht, aus welchem uns die Kraft erwächst, unserer sittlichen Unvollkommenheit in immer steigendem Grade

Herr zu werden. Und diese Seligkeit kann im Jenseits qualitativ keine andere sein, als im Diesseits. Sie kann nur in dem Grade sich von letzterer unterscheiden, in welchem sich die inneren und äußeren Hemmungen vermindern, welche im Fortschreiten unserer sittlichen Entwicklung zu überwinden sind. Daß aber unser künftiges Leben den Charakter entwicklungsloser Ruhe, statt ewig fortschreitender Entwicklung und damit ewig sich steigernder „Seligkeit“ tragen werde, das anzunehmen haben wir keinerlei Grund.

7. Christi „königliches Amt“ erscheint innerhalb der Kirchenlehre lediglich als eines der Mittel, die Kluft zwischen dogmatisch versicherten transzendenten Voraussetzungen der Versöhnung und ihrem Erlebtwerden in der Tiefe der Einzelpersönlichkeit des Gläubigen dauernd zu überbrücken. Seine Vorstellung ist, wie wir schon sahen, vielfach nur eine Erweiterung der Lehre von der *vis applicatrix spiritus sancti*. Wird das *regnum gratiae* wie diese Funktion des h. Geistes auch nur auf die christliche Gemeinschaft ausgedehnt, womit beides für die kirchliche Vorstellung zusammenfließt, so muß es doch auf Christi *regnum naturae* begründet gedacht werden; und dann entsteht für die christliche Andacht und das sich in ihr ausdrückende A. G. eine verwirrende Konkurrenz zwischen der frommen Beziehung zu Gott und zu dem erhöhten Christus, die in alle Wirren antiker christlicher Dogmatik zurückführt und das praktische Christentum in unnötige und schädliche Kontroversen verwickelt. Die Bedingtheit dieser Vorstellungsprodukte durch die geozentrische Weltanschauung läßt zudem über ihren rein mythologischen Charakter keinen Zweifel. Soweit ihnen aber ein wirkliches religiöses Bedürfnis zugrunde liegt, beruht ihr Entstehen auf dem Bestreben, die Christo zukommende menschheitlich-universale Bedeutung nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ, raumzeitlich zu veranschaulichen und dadurch die Verwirklichung eines, auch die Natur harmonisch mit umfassenden Gottesreichs als gesichert zu denken. Das gereifte christliche Bewußtsein bedarf jedoch derartiger Hilfsmittel der Phantasie für seinen christlichen „Glauben“ an die Wirkungskraft des in der Menschheit weiterwirkenden Evangeliums nicht. Ihm genügt die Gewißheit von Gottes Weltimmanenz und Christi Aufschließung der menschlichen Empfänglichkeit für die in ihr begründete Selbstmitteilung Gottes an die irdische Geisteswelt.

Schluß: Das Wahrheitsmoment der Kirchenlehre von Christi Werk. Trotz all ihrer nunmehr erörterten Schwierig-

keiten enthält diese kirchliche Lehre doch in ganz spezifischer Weise den religiösen Kerngedanken, mit dem das Christentum steht und fällt. Denn Ausdruck gewonnen hat in ihr, wie wir sahen, seit Paulus zum ersten Male wieder die dem A. G. des Menschen einzig entsprechende Überzeugung von der reinen Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade behufs der Erlösung des Menschen, und damit die Einsicht in die Unmöglichkeit und Irrtümlichkeit der Gesetzesreligion.

Dieser lang zurückgehaltene Schritt in der religionsgeschichtlichen Entwicklung ist hier also endlich definitiv vollzogen und wenn er auch hier noch das Nachwirken alteingewurzelter Anschauungsweise verrät, so hat doch das endlich in Wirksamkeittreten der christlichen Grundidee selbst dafür gesorgt, daß auch die altprotestantische Orthodoxie nicht umhin kann, dem Kindschaftsverhältnis des entwicklungsbedürftigen Menschen zu seinem Schöpfer einen unendlich höheren Wert beizumessen, als die „Wiederherstellung“ eines einstigen, doch nur erträumten Rechtsverhältnisses zu Ihm jemals würde haben können.

Daß die Gewinnung jenes allein richtigen Verhältnisses zu Gott aber zunächst und vor allem „Versöhnung“ zwischen den Menschen und Gott zur Voraussetzung hat, das ist die Wahrheit, zu welcher die alte Kirchenlehre zwar zunächst nur durch den Gedanken von einer Versöhnung Gottes mit dem Menschen den Zugang zu finden vermocht hat; aber sicherer und einfacher finden wir ihn mit Christus in dem Gedanken von einer Versöhnung der Menschen mit Gott. Hier muß geschehen, was in Gott undenkbar ist, ein Gesinnungs- und Stimmungsumschwung durch Erweckung des Glaubens an Gott, „der uns zuerst geliebt hat“. Die Gottesscheu und der Unfrieden des schuldbewußten Menschen mit Gott ist das durch das Evangelium zu überwindende Hemmnis, und richtig wird auch in dieser Wendung die „Versöhnung“ als die unumgängliche Vorbedingung erkannt für alles weitere, was zur Herstellung des allein heilvollen Verhältnisses des Menschen zu Gott zu geschehen hat.

Wie aber diesem Erfordernis unabhängig von der Lehre über die „satisfactio vicaria Christi“ zu genügen sei, diese Frage kann nur durch eine Auffassung des Erlösungswerkes Christi beantwortet werden, welche mit der oben dargelegten Auffassung seiner Person in unmittelbarster Wechselwirkung steht.

Kapitel III. Christus der Versöhner und Erlöser.

§ 74. Das Werk Christi kann nur darin bestehen, daß er der Menschheit gab, was er selbst als das, seine religiös-sittliche Einzigartigkeit begründende und seinen Erlöserberuf weckende besaß, d. h., daß er die von ihm als „erstgeborenen Gottessohn“ erlebte Gotteskindschaft als den in seinem Leben wie in seinem Tode bewährten Quell sittlicher Kraft dem Sünder zur gläubigen (vertrauenden) Aneignung darbietet, und so durch sein innerhalb der entstehenden christlichen Gemeinschaft fortwirkendes Evangelium (seinen „Geist“) die Menschheit der Erreichung ihrer höchsten Bestimmung oder der Verwirklichung der gottgeeinten sittlichen Persönlichkeit in den Einzelnen wie des Gottesreichs in der Gesamtheit zuführt, wobei seine Person seiner Gemeinde durch die ihm gezollte gläubige Verehrung als ihr „erhöhter Herr“, d. h. als ihr zu universaler geistiger Wirksamkeit erhobener Versöhner und Erlöser gegenwärtig bleibt.

1. Christi Erlösungswerk ist in und mit seiner Person unmittelbar gegeben. Erlöser wurde er dadurch, daß er innerhalb der Menschheit zu prinzipiell durchgreifender Geltung brachte, was er als konstitutiv für seine persönliche Eigenart, oder als die Persönlichkeit die er war, besaß. Dies aber mußte, nachdem er es einem, wenn auch zunächst nur kleinen Kreise so eindrucksvoll mitgeteilt hatte, daß es in demselben zum Selbsterlebnis der Einzelnen geworden war, ihn deshalb zum Erlöser der Menschheit machen, weil es nichts Geringeres war als das von Anbeginn der menschlichen Entwicklung an gesuchte, aber bisher niemals gefundene, normale Verhältnis des Menschen zu Gott. Dies betraf den innersten Lebensnerven des menschlichen Geschlechts. War hier das Richtige gefunden, so war die Erreichung des Zieles der menschlichen Bestimmung von der inneren Genesung der Einzelnen aus, im Prinzip gesichert.

2. Die Vollziehung des Erlösungswerkes Christi. Um diese Wirkung Christi zu erklären, genügt es nun aber nicht, in Christo einen „neuen Anfang der Menschheit“ zu sehen, den normalen Menschen, und dann einen irgendwie vorgestellten, sei es mystischen, sei es physischen, immer aber ungeistigen, bewußtem Nacherleben sich entziehenden Zusammenhang zwischen ihm und dem Menschen-

geschlecht zu setzen, der als Ursache der Erlösungserlebnisse des Einzelnen gelten soll; eine Unklarheit, an der die Erlösungslehren der gesamten altkirchlichen Theologen und noch vieler neueren Vermittlungstheologen zu leiden pflegen. Es genügt auch nicht, mit Schleiermacher die Sache in der Weise psychologisch zu fassen und so freilich wissenschaftlich tiefer dringend zu sagen: Christus habe der Menschheit die normale Stellung ihrer geistigen Wesenselemente zueinander gegeben: nämlich die herrschende Stellung des Gottesbewußtseins gegenüber dem „sinnlichen Selbstbewußtsein“ (d. h. dem ganzen sonstigen Bewußtseinsinhalt). Abgesehen von der schillernden Vieldeutigkeit des letzteren Begriffs bei Schleiermacher, bleibt in seiner Erlösungslehre durchweg wiederum unklar, wie Christus diese umgestaltende Wirkung auf das psychische Leben anderer habe ausüben können und in dieser Weise fortgesetzt ausübe.

Klar aber kann seine Wirkung auf die Menschheit verstanden werden, wenn wir uns an unser eigenes, uns als Christen charakterisierendes Erleben halten, oder wenn wir uns einfach darauf besinnen, daß uns dasjenige Verhältnis zu Gott, in welchem wir selbst beseligenden Frieden gefunden haben, durch sein Wort (sein Evangelium) und sein Tun und Leiden (obedientia activa et passiva) geoffenbart, d. h. verkündigt und vorgelebt worden ist, und zwar, weil er dadurch die in seinem eignen individuell-persönlichen Sein vollzogene Lösung gerade desjenigen Konflikts uns vor Augen führt, der den Menschen immer wieder verhindert, jenes Verhältnis zu Gott zu finden. Er aber hatte es gefunden vermöge der ihm verliehenen besonderen Energie seiner religiösen Anlage; denn es ist bedingt durch die auch über das sittliche Bewußtsein sich erstreckende Präponderanz des zu seiner vollen Ausgestaltung gelangten religiösen A. G.'s, wie sie in der wahren Lage des Menschen und darum auch in der ursprünglichen (gottebenbildlichen) Veranlagung seiner geistigen Organisation begründet ist. Denn diese ist so geartet, daß nicht das sittliche Bewußtsein maßgebend ist für die normale Vollziehung des religiösen, sondern umgekehrt, das religiöse für die Vollziehung des sittlichen Bewußtseins, so daß der Mensch erst, wenn er in seinem religiösen Bewußtsein die volle Gotteinigkeit gefunden hat, geeignet wird, die vom sittlichen Bewußtsein erhobenen Forderungen erfüllen zu lernen. Es liegt darin keine Über- oder Unterordnung für die eine oder andere Seite

nach dem Werte, sondern nur die religiös-psychologisch richtige Ordnung ihrer wirksamen Betätigung; dem Werte nach erweisen sie sich nach ihrer vom religiösen Bewußtsein her einzuleitenden, dann aber wechselseitig sich bedingenden Vollziehung als gleich, und gehen daher auch miteinander jene im evangelischen Prinzip zur Festlegung gelangte Verbindung ein, nach welcher nichts als religiös normal anerkannt wird, was nicht auch mit sittlichem Inhalt erfüllt ist und nicht als sittlich normal anerkannt wird, was nicht religiös begründet ist. „Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde.“

Dieses psychische Gesetz hat sich in Jesu für sein eigenes Erleben bewährt. Seine Gotteinigkeit, d. h. seine volle Aufgeschlossenheit für Gottes Selbstmitteilung, sich bekundend in seinem Einssein mit Gott in der Liebe, hatte ihn vor Sünde und Schuld bewahrt. Er kannte den Zustand selbstverschuldeter Getrenntheit von Gott nur aus der Erfahrung an anderen. Daher das Kreuzeswort: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“, sowohl darin, daß es nur ein Zitat ist, als darin, daß es die Form einer unbeantwortbaren Frage trägt, falls es nicht historisch ist, mit so feinem Verständnis aus Jesu innerstem Selbsterleben geschöpft ist. In seinem Verhältnis zu Gott lag der sicherste Schutz vor aller sittlichen Gefahr. Da aber dieses Verhältnis ein solches war, in das auch andere der Eintritt ermöglicht werden konnte, so war ihm damit einerseits (vgl. I, § 47) der Erlöserberuf geradezu auferlegt, andererseits aber auch der Entschluß und die Kraft in ihm geweckt, sowohl in der sittlichen Bewährung seiner Gotteinigkeit als auch für ihre Übertragung auf die Menschheit das Äußerste über sich ergehen zu lassen, in Leiden und Tod zu gehen.

Nicht „Opfer“ war dieser Tod — auch wenn er selbst ihn dafür gehalten hat — sondern Aufopferung in seinem Beruf, für den er kaum noch bei den ihm Zunächststehenden auf volles Verständnis rechnen konnte, in dem er einsam stand auf seiner Höhe; in einem Beruf aber auch, der ihn geradezu zwang, sich für ihn zu opfern, weil gerade erst, nachdem dies geschehen, der volle Erweis desselben erbracht war. Erst der Gekreuzigte konnte wahrhaft der Erlöser sein. Erst er hatte bewiesen, daß die von der Gotteinigkeit verlichene sittliche Kraft auch im Angesicht des qualvollsten Todes nicht versagt, sondern ihm siegesgewiß entgegenschauen läßt. Daher auch die Tatsache, daß erst der Gekreuzigte den Seinen der „Herr“,

der religiöse Glaubensgegenstand wurde, weil sie erst jetzt den vollen Einblick in sein Inneres gewonnen hatten.

Jene Übertragung seines Verhältnisses der Gotteinigkeit auf andere konnte aber sowohl für sein als für ihr Bewußtsein allem anderen zuvor nur die Gestalt annehmen, daß sie sich durch ihn, der in der Fülle der Gottesliebe stand, versöhnen ließen mit Gott, da sie, im Banne des Schuldbewußtseins stehend, sich in Unfrieden und Zwiespalt mit Gott fühlten. Und da er in sich erlebt hatte, daß Einigkeit mit Gott den Menschen sittlich bewahrt und rettet, so hatte er auch das sichere Bewußtsein, von der psychischen Möglichkeit des sittlichen Erfolgs und darum auch von der sittlichen Berechtigung seines Tuns, wenn er die Sünder, trotz ihrer Sünde und Schuld, der Liebe Gottes versicherte und sie in die Gemeinschaft seines Sohnesverhältnisses zum Vater berief und aufnahm; sich selbst aber ermächtigt fühlte, ihnen für Gottes Gnade, und Gott für ihre Umkehr zu bürgen, mit einem Wort: als der „Mittler“ zwischen Gott und Menschheit einzutreten. Niemals aber hätte dieser sein Ruf den Erfolg gehabt, in anderen die im Schuldbewußtsein begründete Gottesscheu zu überwinden, wenn er nicht in der Reinheit seines eigenen Lebens, den Beweis zur Hand gehabt hätte, daß in dem gottgeeinten Menschen sich auch die Kraft Gottes erschließt. Dieser Beweis aber war, wie gesagt, erst mit dem Tode „vollbracht“. Ein flichender, ein vor dem Tode in die Verborgenheit ausweichender „Christus“ war — so fern auch der „leidende Messias“ der Volksvorstellung liegen mochte — für das entstehende christliche Bewußtsein eine *contradictio in adjecto*, eine Absurdität. Der Prediger des Evangeliums wäre der Menschheit ein religiöser Theoretiker geblieben. Der Gekreuzigte wurde ihr der Erlöser.

3. Versöhnung und Erlösung. So erhellt, wie unerschütterlich diejenige Ordnung der Heilsgüter im Wesen des in Christo zur Wirklichkeit gelangten religiösen Prinzips begründet liegt, nach welcher die Versöhnung die Grundlage für die Erlösung ist; und ferner, daß die Versöhnung nur so, durch den ihr in Aussicht gestellten Erfolg sittlicher Normalisierung mit überzeugender Kraft motiviert, als rein innerlicher Vorgang in der Einzelseele möglich ist und Tatsache werden kann, nicht aber als ein transzendentes zwischen zwei göttlichen Partnern geschlossenes Übereinkommen über Behandlung und Geschick der Menschheit überhaupt. Nur im Hinblick auf den vom Einzelnen innerlich erlebten religiös-

sittlichen Konflikt ist also zu sagen: Die Versöhnung ist, weil durch sie auch die Erlösung möglich wird, sittlich berechtigt; und: die Versöhnung ist, weil nur durch sie die Erlösung möglich wird, sittlich notwendig.

Erst auf Grund der Versöhnung gewinnt daher auch Christi schlechthin ideale Erneuerung des sittlichen Gesetzes für den Menschen faßlichen Sinn, weil seine Erfüllung nicht als die vorweg zu leistende Bedingung für ein erst zu erlangendes Friedensverhältnis mit Gott gefordert wird, sondern als das nur auf der Grundlage dieses schon sichergestellten Friedensverhältnisses in Aussicht zu nehmende Ziel für die nunmehr möglich gewordene sittliche Entwicklung des Menschen hingestellt wird. Denn Christus ist auch dem Sünder der Bürge dafür, daß die trotz Sünde und Schuld in gläubigem Vertrauen ergriffene Versöhnung mit Gott, dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, Gottes ewige Selbstmitteilung an die Kreatur in ihrer schöpferischen Kraft an sich zu erfahren, und seine gottebenbildliche Anlage zur Verwirklichung gebracht zu sehen.

4. Der „erhöhte Christus“. Durch sein sich immer gleichbleibendes inhaltliches Wesen ist das christliche Prinzip von den immer individuell gearteten und deshalb immer wieder anders modifizierten Einzelseelen, in denen es wirksam wird, unterschieden, deshalb aber auch von Christi gleichfalls individuell gearteter Person zu unterscheiden. Es wirkt als eine, das Zusammenwirken der immer wieder anders gruppierten, aber gleichwohl überall vorgefundenen Elemente menschlichen Geisteslebens normierende Grundregel, nicht dagegen als ein diesem Geistesleben erst zuzuführendes und einzufügendes fremdes Element, geschweige denn als ein besonderes aus der Transzendenz herabkommendes hypostatisches *ens*, gemäß der altchristlichen Vorstellung vom heiligen Geist. Alle solche Vorstellungen sind uns durch das uns gewiß gewordene Immanenzverhältnis Gottes zur Welt entbehrlich geworden. Immerhin kann mit jener den heiligen Geist von Christo unterscheidenden Vorstellung die Wahrheit von der zwischen Christi Person und christlichem Prinzip bestehenden Unterscheidbarkeit verglichen werden. Denn das letztere wirkt in der Tat mit der Kraft einer Norm. Und weil unser geistiges Wesen für die Angleichung an diese Norm nur erst veranlagt ist, fügt es sich ihrer Anziehungs- oder Motivkraft auch nur im Ringen mit mannigfachen Hemmungen, während sich dieser Vorgang in Christus mit der Leichtigkeit und

Vollständigkeit vollzog, wie sie der ihm eigenen religiösen Anlage entsprach. Aber die Identifizierung dieses Prinzips mit Christi Person würde uns in die Irrgänge der altchristlichen Logoschristologie zurückwerfen.

Unleugbar besteht freilich eine Analogie zwischen unserer Erwägung des Verhältnisses von Christus und christlichem Prinzip einerseits, und der altkirchlichen Erwägung des Verhältnisses von menschlicher und göttlicher Natur in Christi Person andererseits. Wenn man die bekannten vier Negationen des Chalkedonense auf die zwei Forderungen „untrennbar“ (ἀχωρίστως, ἀδιαίρετως), aber stets „unterscheidbar“ (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως) zurückführt, so ist es gewiß möglich ein Gleiches bezüglich des Verhältnisses von Christus und christlichem Prinzip zu fordern; und die Identifizierung beider würde entweder zur Analogie mit modalistischem Monarchismus oder mit Eutychianischem Monophysitismus führen, jedenfalls in doketische Abirrungen verwickeln. Doch ist es nicht wohlgetan, solchen Analogien nachzuhängen, am wenigsten aber sie zur Vorspiegelung von Übereinstimmung heutiger Auffassungsweise mit dem alten Dogma zu mißbrauchen. Das streift an theologische Unlauterkeit.

Etwas ganz anderes als Identifizierung von Christus und christlichem Prinzip aber ist es, als geschichtliche Tatsache anzuerkennen, daß wir innerhalb der menschlichen Entwicklung das christliche Prinzip nur durch Christum haben, ohne ihn nicht hätten. Weil es, wie jedes religiöse Prinzip, nur in Persönlichkeiten vollziehbar ist, darum ist es auch von Christi Persönlichkeit unabtrennbar, und kann daher auch nur unter steter Rückbeziehung auf ihn weiter vollzogen werden. Wollten wir dies nicht anerkennen, also nicht anerkennen, daß er als der Erste es in voller Aktualität besaß, wollten wir ihn etwa nur als den zufällig ersten Veranlasser einer gewissen, in der Menschheit aufleuchtenden religiösen Erkenntnis würdigen, so wäre das eine „ebionitische“ Betrachtungsweise Christi (zumal wenn dabei wie von Kant oder Hegel religiöse mit moralischer oder metaphysischer Erkenntnis verwechselt wird; vgl. I, S. 542 ff.).

Dagegen führt es weder zu der einen doketischen, noch zu der anderen, ebionitischen Abirrung, wenn wir anerkennen, daß Christi Vollbesitz des nach ihm „christlich“ genannten Prinzips normativer Religion, das spontan sich geltend machende Bedürfnis der christlichen Gemeinde nach konkreter Anschauung, sie dazu berechtigt,

das abstrakte Prinzip sich stets in dieser lebendigen Persönlichkeit zu vergegenwärtigen, und diese letztere deshalb aus der Vergänglichkeit vorübergehender geschichtlicher Erscheinung immer von neuem zu bleibender geistiger Gegenwart zu erheben. Der durch Auferstehung und Himmelfahrt zur Herrlichkeit erhöhte „Herr“, das ist die Gestalt, in welcher das christliche Volk den Quell seines Heils erblickt, und zu dem es, wenn es sich der Gnade Gottes und der Überwindung der Sünde getröstet, als zu seinem Versöhner und Erlöser aufschaut. Und so zweifellos wir die Pflicht haben, den überkommenen Vorstellungen von dem Erhöhten und seinem munus regium das phantastische Gepräge abzustreifen, und so wenig unsere stete Beziehung auf Christum mit einer religiösen Beziehung zu Christo zu verwechseln und durch letztere gar die Beziehung zu Gott, die gerade Christus allein gewollt hat, zu verdrängen ist, -- so verkehrt wäre es, der Gemeinde immer nur ein abstraktes Prinzip darzubieten, wo sie doch den vollen Inhalt desselben im Anschauen von Christi Person haben kann. Unrecht aber bleibt es, diesem zarten Anschauungsbedürfnis Befriedigung verschaffen zu wollen durch vergrößernde mythologische Ausgestaltung der Vorstellungen vom postexistierenden Christus, und ungesund ist es, die Einbildung eines innergeistigen mystischen Verkehrs mit ihm zu hegen und zu fördern, da alle wirkliche und berechtigte Mystik sich einzig im Verkehr mit dem allwissenden und allgegenwärtigen Gott zu vollziehen vermag.

Dritter Abschnitt: Die Vollziehung des christlichen Prinzips im religiösen Subjekt und in der religiösen Gemeinschaft.

Vorbemerkung.

§ 75. Die durch Christum prinzipiell vollbrachte Versöhnung und Erlösung der Menschheit kann ihrem rein geistigen Charakter zufolge ihre aktuelle Vollziehung nur finden in der Tiefe des individuellen religiösen Bewußtseins oder auf dem Wege unmittelbarer Offenbarung; welche, ursprünglich in Einzelnen durch Christum selbst vermittelt, diese zwar zu einer Gemeinde zusammenschloß, deren einheitliche religiöse Betätigung und Selbstdarstellung

solche unmittelbare Offenbarung in immer weiteren Einzelnen vorzubereiten und zu vermitteln vermag, ohne jedoch damit eine eigentlich heilsmittlerische Funktion auszuüben, welche vielmehr allein der im Selbsterleben der Einzelnen unmittelbar sich vollziehenden göttlichen Selbstmitteilung vorbehalten bleibt.

1. Der innergeistige Vollzug der Erlösung. Ist die Erlösung in der vorstehend gezeichneten Weise rein geistig im religiös-sittlichen Selbsterleben Christi begründet, dann erst begreift es sich, wie andere es im tiefsten Sinne des Wortes als ihre Erlösung erleben konnten, wenn, durch Christi Selbstdarstellung vermittelt, in ihnen ein Nacherleben seines Selbsterlebens ausgelöst wurde. Denn damit trat ihnen die schon in ihrer gottebenbildlichen Anlage ihnen immanente göttliche Selbstmitteilung vollkräftig ins Bewußtsein, und es erfolgte in ihnen somit diejenige „unmittelbare Offenbarung“, durch welche ihnen endlich die Beziehung ihres religiösen A. G.'s auf das vitalste — das sittliche Bedürfnis des Menschen möglich wurde, es konnte auch in ihnen seine in Christo verwirklichte, normgemäße Gestalt gewinnen.

Daß aber ein derartiger Vorgang, welcher dem menschlichen Geistesleben für seine endgültig wertvolle Ausgestaltung die entscheidende Wendung gibt, sich nur in der Tiefe des aktuellen Einzelbewußtseins vollziehen kann, erscheint selbstverständlich. Und wie in Christus selbst das neue religiöse Prinzip fraglos individuelle Gestalt gewonnen hatte, so mußte dasselbe auch in anderen, unter stets wieder eigenartig gestellten Bedingungen seine erlösende Kraft bekunden.

2. Christliches Individuum und christliche Gemeinschaft. Seltsam falsch ist es also, die Sache so darzustellen, als habe Christus sein Heilsprinzip der Menschheit dadurch mitgeteilt, daß er vor allem „eine Gemeinde gründete“, der er es als ein von ihm promulgiertes und zur Weitergabe bestimmtes Privilegium übergeben habe. Diese äußerliche, dem Lehroffenbarungsbegriff wieder anheimfallende Vorstellungsweise ist absurd. Denn eine Gemeindegründung setzt die Berufung und Erlösung der Einzelnen, aus deren Vereinigung sie allein erst erwachsen kann, voraus, und selbstverständlich erzählen daher auch die Evangelien, daß der Jüngerkreis, der die erste Gemeinde ausmachte, durch Jesu Berufung

der einzelnen Apostel zustande kam. Und so bleibt es naturgemäß. Denn Individuen sind es immer, die vermöge eines in bestimmter Richtung sich ergebenden und erkannten Zusammentreffens ihrer Bewußtseinsinhalte eine Gemeinschaft erst bilden, die also ihren „Gemeingeist“ auch nur vermöge der relativen Gleichheit gewisser Selbsterlebnisse der Einzelnen besitzt, und ihn darum auch bei Verdunkelung oder Aufhören dieser Gleichheit verliert und selbst zu bestehen aufhört. Somit wurzelt die Gemeinschaft stets in den Einzelbewußtseinen.

Damit ergibt sich uns aber, wie schon früher (§ 68, 3), so auch an dieser Stelle, daß selbst nachdem in der christlichen Gemeinschaft ein christlicher Gemeingeist propagierend wirksam geworden, jedes neugewonnene Mitglied sich der Gemeinde doch nur dann wahrhaft anschließt, wenn es, in lebendigen Verkehr mit Gott getreten, selbst erlebt, wie Versöhnung und Erlösung in ihm Wirklichkeit werden. So gewiß die von der schon bestehenden Gemeinschaft ihn treffende Einwirkung dieses sein Selbsterleben vorbereiten und vermitteln kann — wobei es von vielen Bedingungen abhängt, in welchem Grade das der Fall ist, so gewiß ist andererseits doch, daß wenn das entscheidende Selbsterleben nicht eintritt, die Einwirkung der Gemeinde eben resultatlos geblieben ist. Sie hat folglich solches Resultat keineswegs an sich und notwendig. Der schließlich entscheidende Vorgang wird doch stets unmittelbarer Art sein. Bekanntlich ist er darum nie „unvermittelt“ — aber so sehr unter den Vermittelungen die Einwirkung der Gemeinschaft nach evangelischer Auffassung normalerweise mitwirksam sein soll, so kommt ihr doch nach derselben evangelischen Auffassung ein eigentlicher, d. h. ausschließlich und notwendig wirksamer heilsmittlerischer Einfluß nicht zu; vielmehr sind Gottes Führungen bis zum entscheidenden Wendepunkt bei den Einzelnen unübersehbar mannigfaltig, und daher bleibt auch ihre „Bekehrung“ immer der Urboden, aus dem die Gemeinde erwächst und Dauer wie Wirkungskraft gewinnt. Innerhalb der im Verfolg sich entspinrenden Wechselwirkung zwischen christlich-religiösem Subjekt und christlich-religiöser Gemeinschaft liegt daher doch das dynamische Prius fraglos auf seiten der Einzelnen und ihres Innenlebens. Und daher hat auch unsere Erörterung über die Vollziehung des christlichen Prinzips im menschlichen Geistesleben mit der Betrachtung des betreffenden Vorganges im Geistesleben des religiösen Einzelsubjekts zu beginnen.

Kapitel I. Die Vollziehung des christlichen Prinzips im menschlichen Einzelsubjekt.

§ 76. Für die Kirchenlehre wird die Uebertragung des nach ihr zunächst völlig transzendenten Heilsgutes der Versöhnung an den einzelnen sündigen Menschen ein besonderes Problem, welches sie zur Aufstellung einer Lehre von den Heilswirkungen des Heiligen Geistes nötigt, wofür sie sich zum Teil auf die Aeußerungen der Schrift über den Geist Gottes stützen kann, während der Christ in einem anderen Teil derselben den biblischen Ausdruck für religiöse Erfahrungen zu erblicken vermag, die er als mit den seinigen, ihm unmittelbar zuteilwerdenden identisch betrachten darf.

1. Die vis applicatrix spiritus sancti. Wir kommen hier auf ein Moment der Kirchenlehre zurück, dem wir bereits früher (S. 505) begegnet sind, weil es das Bindeglied bildet zwischen der Lehre vom Erlösungswerk Christi und von der Vollziehung der Erlösung im religiösen Subjekt. Einerseits ist mit der „Aneignung“ des Werkes Christi an den einzelnen Menschen jene Erlösungslehre erst vollendet, andererseits führt die Darstellung des Aneignungsvorganges in die „Soteriologie“ hinein. Von ersterem Gesichtspunkt aus betrachtet gehörte die kirchliche Lehre vom „heiligen Geist“ sowohl zu den katholisch-dogmatischen als zu den sonstigen transzendenten Voraussetzungen der Lehre von Christi Werk; von letzterem Gesichtspunkt aus bildet sie die für den schlechthin supernaturalen Charakter der kirchlichen Soteriologie zeugende objektive Seite dieser letzteren. Wegen dieser Mittelstellung mußte sie oben, und muß sie jetzt wieder zur Darstellung und einer Erörterung gelangen, auf welche bei anderen Fragen der Soteriologie zurückverwiesen werden kann. Was aber vor allem sich fragt, ist wie sich einerseits die Art der Schrift vom „heiligen Geist“ zu reden, zu ihr, und andererseits die christliche Erfahrung vom Wirken der göttlichen Gnade sowohl zur Schrift als zu ihr verhalte.

2. Der biblische Ausdruck „heiliger Geist“ und die christliche Erfahrung. Zunächst begegnen wir dem Ausdruck „ruach Jahwe“ im alten Testament in einer zwiefachen, noch allgemein-metaphysischen Bedeutung, wonach derselbe einerseits das die Welt überhaupt beherrschende göttliche Lebensprinzip

(Gen. 1, 2), andererseits als die nischmat chajim (Lebensodem), das den Menschen beseelende geistige Prinzip bezeichnet (Gen. 2, 7. ruach genannt: Gen. 6, 3. Num. 16, 22. Ps. 104, 29. Hiob 12, 10. 27, 3. 32, 8. 33, 4. 34, 14; als πνεῦμα und ξωή 2. Macc. 7, 23. 14, 46. s. o. S. 352 und ebenso noch Apok. 11, 11).

Wie schon hier Physisches und Geistiges als eng zusammengehörig erscheint, so heißen auch mächtige, den Menschen ergreifende und deshalb auf Gott zurückgeführte Erregungen und dadurch gesteigerte Willenskräfte „Wirkungen des Geistes“. (Jud. 6, 34. 11, 29. 14, 6. Jes. 11, 2) besonders werden auch hohe geistige Begabungen als „Geist der Weisheit, der Erkenntnis“ bezeichnet (Exod. 28, 3. Deut. 34, 9. Jes. 11, 2).

Von hier aus ist der Übergang zur gleichen Erklärung der spezifisch religiösen Gnadenwirkungen naheliegend (Ps. 51, 12. 13. Micha 3, 8. Ezech. 11, 19. Sach. 12, 10). Daher sieht vor allem der Prophet in der hinreißenden Kraft seiner religiösen Inspiration und in der Erhöhung seiner religiösen Erkenntnis die Wirkung göttlicher Geistesmitteilung (Num. 11, 25 f. 24, 2. 1. Sam. 14, 13. 2. Sam. 23, 2. 2. Reg. 2, 15 ff. Jes. 48, 16 u. ö. Ezech. 11, 5. Hagg. 2, 5), welche im einstigen messianischen Reich eine allgemeine sein soll (Joel. 3, 1 vergl. Ezech. 39, 29). Andererseits wird aber auch „böser Geist“ auf göttliche Fügung zurückgeführt (1. Sam. 16, 14 ff. 1. Reg. 22, 22 ff.).

Aber auch die Heilswirkungen des göttlichen Geistes sind im A. T. noch nicht eigentlich erlösender Art, vielmehr nur Steigerungen menschlicher Geistesbetätigung; denn das A. T. kennt ein höheres, besonderes sittliches Erlösungsbedürfnis noch nicht.

Daher ist auch für die christliche Urgemeinde, welche noch wesentlich die alttestamentliche Stimmung teilt, nach der über sie berichtenden Literatur (synopt. Ev. und Acta) der heil. Geist vorwiegend ein Offenbarungsprinzip; und obgleich die christliche Taufe, von der Johannestaufe stark unterschieden, tiefer zu greifen scheint (Mt. 3, 11. Mc. 1, 8. Act. 1, 5. 8. „mit heiligem Geist und Feuer“), so kommt er auch hier zunächst als Erleuchtung der Erkenntnis zur Geltung (Mt. 10, 20. Lk. 12, 12. Reden vor Gericht); dazu ferner: Mt. 11, 13. 22, 43. Mc. 12, 36 (David). Lk. 1, 41. 67. Kp. 2, 4. 18. 11, 13. Act. 2, 4 (Zungenreden). 2, 33. 5, 32. 8, 15. 10, 45. 21, 4. 11.

Auch für Paulus ist das Pneuma vor allem Vermittler von Offenbarung (1. Thess. 5, 19. 1. Kor. 2, 10—13. 16. 12, 3. 7. 13. Kp. 14.

2. Kor. 3, 3. 6. 8 (cf. Röm. 7, 6) und so bleibt es auch in der nachpaulinischen Literatur (Eph. 1, 17. 3, 5. 1. Tim. 3, 18. 1. Petr. 1, 12. 4, 6. 5, 16. 2. Petr. 1, 21. Apok. 1, 10. 4, 2 und Joh. 20, 22).

Dennoch ist für Paulus und zum Teil auch noch in der von ihm abhängigen n. t. Literatur die Wirkung des Pneuma auf den Gläubigen eine bei weitem tiefere und umfassendere. Denn Paulus bezeichnet mit diesem Ausdruck ein überirdisches Element, welches, dem zum Glauben an Christum sich bekehrenden Menschen mitgeteilt, in demselben als ein sein Wesen erneuernd umwandelndes Kraftprinzip wirksam wird (Gal. 3, 14. 5, 5. 1. Kor. 2, 14. 2. Kor. 1, 22. 5, 5. Röm. 8, 23 ff.). Daher nennt er es τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ (1. Kor. 3, 16. Röm. 8, 9. 11. 16. 15, 19); aber auch τὸ πνεῦμα τοῦ χριστοῦ (Gal. 4, 6: τοῦ ὁμοῦ αὐτοῦ. 2. Kor. 3, 17. Röm. 8, 4) und in Christi göttlichem Wesen ist es nach ihm geradezu konzentriert als lebendiges Kraftprinzip oder als τὸ πνεῦμα ζωοποιούν (1. Kor. 15, 45). Dieses göttliche Kraftprinzip aber gilt ihm als der metaphysisch-dualistische Gegner der den Menschen beherrschenden σὰρξ (Gal. 3, 3 f. 4, 29. Gal. 5, 16—22. Röm. 8, 4—13). Darum ist es auch dem Element des ψυχικὸν metaphysisch entgegengesetzt (1. Kor. 15, 46) und für den in diesem Element noch befangenen ἄνθρωπος ψυχικός unzugänglich und unfassbar (1. Kor. 2, 14).

Vermöge dieses seines Wesens wirkt das Pneuma im gläubigen Menschen alle jene inneren religiösen Erlebnisse, die ihm zum Bewußtsein bringen, daß ihm die Versöhnung mit Gott zuteil geworden ist (Gal. 3, 14. 5, 5. 1. Kor. 6, 11. 7, 40. Röm. 8, 15. 16. 26. 27. 15, 30) und zugleich verschafft es ihm die Gewißheit seiner Erlösung von der Macht des Fleisches und der Sünde (Gal. 5, 18—22. 25. 6, 4. 1. Kor. 6, 17. 19. 2. Kor. 15, 15. Röm. 5, 5. 8, 2. 4—6. 9—11. 9, 1. 15, 16). Aus allen diesen Gründen heißt der Geist τὸ πνεῦμα ἁγίον (1. Kor. 2, 13. 6, 19. 14, 13. 2. Kor. 6, 4. 15, 15. Röm. 5, 5. 9, 1. 14, 17. 15, 13. 16).

Auch in der nachpaulinischen Literatur klingt diese Würdigung des heiligen Geistes noch mehrfach nach (Eph. 3, 16. 4, 23. 5, 18. 6, 17 f. Phil. 1, 19. 3, 3. Kol. 1, 18. 2. Thess. 2, 13. 1. Tim. 7, 12. 2. Tim. 1, 14. 1. Petr. 1, 2. 2, 12. 4. 2. Petr. 1, 21. Hebr. 3, 4. 6, 4. 9, 14. 10, 29. Jud. 20). Besonders nahe steht dem Paulinischen der Pneuma-Begriff der Johanneischen Schriften (Joh. 3, 5 f. 34. 4, 24. 6, 63. 1. Joh. 3, 24. 4, 2. 13).

Gern betonen auch die kleinen Paulinen den bei Paulus bereits mehrfach begegnenden Gedanken von der Kraft des heiligen Geistes, unter Menschen religiöse Gemeinschaft zu stiften (1. Kor. 12, 4. 9, 11. 13. 2. Kor. 12, 18. 13, 13, vergl. Eph. 2, 18. 22. 4, 3 f. Phil. 1, 27. 2, 1). Und selbst die dem Paulus ferner stehenden Schriften kennen den heiligen Geist als eine göttliche Gabe, verliehen in der Taufe (Mt. 3, 11. Mc. 1, 8. Lk. 3, 16 cf. Joh. 1, 33) und als Kraft, die den Menschen „erfüllt“ (Lk. 1, 41. 4, 1); besonders tritt dies in der Apostelgeschichte hervor (Act. 1, 8. 2, 38. 8, 15. 17. 10, 45. 9, 17. 21. 16, 44. 15, 8. 19, 6).

Beim Rückblick auf die bis hierher zitierten Äußerungen der Schrift über den heiligen Geist erhellt noch leicht, daß es nur der Übersetzung aus der aller Religion des Altertums eigenen Ausdrucksweise in unsere heutige bedarf, um in ihnen unsere „religiöse Erfahrung“ wiederzuerkennen. Ist jene Ausdrucksweise gemäß dem Supernaturalismus aller altertümlichen Religion von plastisch-objektivierender Art, so ist die unsere, kraft unserer Überzeugung von Gottes Weltimmanenz und seiner Selbstmitteilung an die gott-ebenbildliche menschliche Geistesanlage, von intuitiv-psychologischer Art. Daher es uns näher liegt, die religiösen Erfahrungen, auf welche wir unsere Heilsanschauung begründen, aus einer Umwandlung unseres Verhältnisses zu Gott zu erklären, die in unserem tiefsten Innenleben vor sich geht; sobald wir zum „Glauben an Christum“ gelangt sind, der uns das unserm individuellen Geistesleben immanente Wirken der göttlichen Gnade zum Bewußtsein bringt. Indessen hat diese Möglichkeit, im biblischen und besonders im Paulinischen Pneuma-Begriff den Vorstellungs-Reflex von religiösen Erlebnissen zu sehen, wie sie für das Christentum stets konstitutiv sind und sein werden, doch eine sehr bestimmte Grenze. Sie hört auf, wo die objektivierende Haltung der biblischen Äußerungen einen Grad annimmt, der das Wirken des heiligen Geistes so entschieden auf ein, an das menschliche Ich von außen herantretendes ich fremdes und transzendentes Agens überträgt, daß uns weniger die Analogie als der Unterschied bemerkbar wird zwischen der Vorstellungsweise des Altertums und der unseren.

Am drastischsten ist das der Fall, wenn uns etwas Ähnliches wie die von Ezechiel (11, 1) dem „Geiste“ zugeschriebene Kraft, den Menschen an einen andern Ort zu versetzen, auch im neuen Testament begegnet, an den Stellen Lk. 2, 27 (Simons Gehen in den

Tempel), Mt. 4, 1. Mc. 1, 12. Lk. 4, 1 (Jesu Gehen in die Wüste), Lk. 4, 14 (Jesu Gehen nach Galiläa) zwar mehr noch so, daß der Geist als inneres Motiv wirkend vorgestellt zu werden scheint (vergl. Act. 13, 4. 20, 22, aber auch Gal. 2, 1), während er Act. 8, 39 (Ent-rückung des Philippus) in der Tat ganz realistisch eine räumlich ortsverändernde Kraft ist.

Nahe daran streift die sinnliche Vorstellungsweise, welche dem heiligen Geist (Mt. 1, 18) physische Zeugungskraft, oder (Mc. 1, 10. Lk. 3, 22) die Gestalt einer Taube beilegt.

Sehr oft, aber schon in geistigerem Sinn wird der heilige Geist ausdrücklich als ichfremd bezeichnet und so im Menschen wirksam gedacht (Mt. 10, 20. Mc. 13, 11) oder als von außerhalb her zum Menschen redend vorgeführt (Mc. 13, 11, Lk. 2, 26. Act. 10, 19. 11, 12. 13, 2. 20, 23), wobei er auch warnen und hindernd wirksam sein kann (Act. 16, 6. 17). Besonders „lehrend“ tritt der heilige Geist an den Menschen heran (1. Kor. 2, 13. Lk. 12, 12. Hebr. 3, 7. 10, 15. Apok. 2, 7. 14, 13), so daß es nicht überraschen kann, wenn er (1. Kor. 2, 12) als höchste Erkenntniskraft in Gott selbst wirksam gedacht und überhaupt Gott mit einer gewissen Selbständigkeit zugeordnet wird (1. Joh. 4, 2. 1. Petr. 4, 14). Von hier aus begreift sich auch, daß ihm in bezug auf menschliche Verhältnisse ein selbständiges Dasein (Eph. 4, 30) und eine leitende Wirksamkeit zugeschrieben wird (Act. 15, 28 Aposteldekret. Act. 20, 28 Einsetzung von Bischöfen). Und diese leitende und lehrende Wirksamkeit wird von ihm, wenn auch erst in der Zukunft, als von einer objektiv existierenden geistigen Größe in ausdrücklicher Weise im Johannes-Evangelium erwartet (Joh. 7, 39. 14, 17. 26. 15, 26. 16, 13). So aber wird er auch schon von Paulus nicht bloß mit Gott und Christus identifiziert, sondern neben ihnen als besondere Potenz genannt, (in dem Segenswunsche 2. Kor. 13, 13). Und so erklärt es sich, wenn er in seinem selbständigen Dasein für Ungläubige ein Gegenstand von Anzweiflung (Act. 19, 2), für Gläubige dagegen ein Gegenstand heiliger Scheu und Ehrfurcht ist (Mt. 12, 32. Mc. 3, 29. Lk. 12, 12: die Sünde wider den heiligen Geist, vergl. auch Eph. 4, 30), und er endlich in jener wohl spätesten Stelle des N. T., dem Taufbefehl von Mt. 28, 19 mit dem Vater und dem Sohne das volle Wesen Gottes darstellt.

3. Die Kirchenlehre. Aber gerade von dieser Seite der biblischen Äußerungen über den „heiligen Geist“ hat die Kirche

den Anlaß nehmen zu müssen geglaubt für ihre Versuche zur Weiterbildung der Lehre vom heiligen Geist, die indes nie zu einem klaren und einheitlichen Abschluß gelangt sind. Schon die nachapostolische Literatur zeigt sich in dieser Hinsicht geradezu ratlos. Das mannigfache Zusammenfließen der biblischen Äußerungen über den heiligen Geist mit denen über Gott und den erhöhten Christus bewirkte hier eine ähnliche Unsicherheit, wie denn der „Hirte“ des Hermas das Pneuma als den Sohn Gottes darstellt, und bei den Apologeten die Begriffe πνεῦμα und λόγος geradezu als Wechselbegriffe erscheinen. Aus der beginnenden trinitarischen Lehrbildung tritt die Berücksichtigung des heiligen Geistes, trotz der neutestamentlichen dreifachen Taufformel so sehr zurück, daß es sich allein um das Verhältnis von Vater und Sohn in der Gottheit handeln zu sollen scheint; sogar noch das Nicänische Symbol weiß vom heiligen Geist nur gerade noch den Namen, von seinem Wesen aber nichts zu sagen. Und obwohl gegen das Ende des 4. Jahrhunderts A t h a n a s i u s für ihn die Anerkennung als dritter göttlicher Person erkämpft hatte, berichtet doch noch Gregor von Nazianz (orat. 31): „Von den Weisen unter uns halten Einige den heiligen Geist für eine Kraft, Andere für ein Geschöpf, Andere für Gott; noch Andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heiligen Schrift, die nichts Genaueres habe!“ Auch fernerhin blieb seine Stellung innerhalb des Trinitätsdogmas schwankend, und durch die bekannte Kontroverse über das „filioque“ blieb derselbe bis heute ein Differenzpunkt zwischen der griechischen und der römischen katholischen Kirche.

Bei der Herübernahme des Trinitätsdogmas in der Reformation schloß man sich in diesem Lehrpunkte der abendländischen Auffassung an, und die darin liegende Überordnung des „Sohnes“ über den „Geist“ schien die Berechtigung zu gewähren, die dem letzteren zugeschriebenen Funktionen auch weiterhin vielfach von denen des erhöhten Christus vermöge seines regnum gratiae ausgeübten durchkreuzen zu lassen. Doch wurde ihm wenigstens zunächst eine Funktion mit steigender Ausschließlichkeit beigelegt: die Inspiration der heiligen Schrift, als der einzigen Grundlage und Quelle evangelischer Lehre.

Aber wie er schon hierdurch eine gewichtige Stellung als Organ göttlicher Offenbarung gewann, so nötigte auch alsbald die kirchliche Vorstellung von der gänzlich transzendenten Her-

stellung des der Menschheit zugedachten Heilsgutes der Versöhnung, ihn für die Überwindung der Kluft, welche zwischen dieser und dem persönlichen Erleben von ihr seitens des einzelnen sündigen Menschen bestehen blieb, seine Dienste leisten zu lassen; dieselben schienen in der Tat unentbehrlich; und so werden wir ihnen denn auch in der ganzen evangelischen Lehre von der Bekehrung des Sünders wieder begegnen, dort aber zu fragen haben, ob sie geeignet seien, den evidenten Fehler supernaturalistischer Äußerlichkeit, wie er der kirchlichen Versöhnungs- und Erlösungslehre eigen ist, wirklich zu überwinden.

§ 77. Die Wahrheitsmomente, welche auf Grund der heiligen Schrift der kirchlichen Darstellung der christlichen Heilsanschauung eigen geworden sind, zeigen, daß sie allein unter den aus der Reformation hervorgegangenen Lehrbildungen das christliche Prinzip wirklich erfaßt, und auch die in ihm liegenden wirklichen Probleme erkannt hat, deren reine und einheitliche Lösung ihr jedoch wegen der ihr selbst anhaftenden Schwierigkeiten nicht hat gelingen können.

1. Die Wahrheitsmomente. Es ist Zeit, daß wir uns nach all den kritischen Erörterungen, zu denen wir uns, behufs Freilegung des Reingehalts der christlichen Heilsanschauung gegenüber der alten Kirchenlehre genötigt gesehen haben, die Wahrheitsmomente wieder in Erinnerung rufen, welche, nachdem die Reformation ihnen zum Durchbruch verholfen hatte, auch von der altprotestantischen Theologie erkannt und siegreich festgehalten worden sind. Wir fanden sie nicht bloß innerhalb ihrer letztlich zu Grunde liegenden christlichen Seinsanschauung überhaupt vor, in Gestalt des, allem pantheisierenden Schwärmertum gegenüber festgehaltenen theistischen Gottesbegriffs und eines der Endlichkeit von Ewigkeit her zugewandten göttlichen Liebeswillens, sondern namentlich dann auch innerhalb der Lehren, auf welche sie die christliche Heilsanschauung begründen zu müssen glaubte. Hier war es in der Anthropologie vor allem die starke Betonung der gottebenbildlichen Würde der ursprünglichen menschlichen Natur, was aus der Lehre vom status integritatis als Wahrheitsmoment hervorleuchtete, sowie das bei stärkster Einschärfung der Erlösungsbedürftigkeit des ge-

fallenen Menschen doch entschiedene Festhalten an seiner Erlösungsfähigkeit; es war ferner die in dem harten Begriff der „Erbschuld“ hervortretende unbeirrte Anerkennung der Tatsache des Zusammenstreffens sittlichen Unvermögens mit lebhaftestem Schuldgefühl und damit des schwierigen wirklichen Problems einer anscheinend unlösbaren psychologischen Antinomie im Wesen des empirischen Menschen, was alles wir der Kirchenlehre zum Verdienst anrechnen mußten.

Und so entschieden wir uns gegen die Prädestinationslehre sowohl in ihrer konsequent reformierten als in ihrer inkonsequent abgeschwächten lutherischen Gestalt erklären mußten — das religiöse Motiv, welches auf beiden Seiten ursprünglich alle Reformatoren zu dieser Lehre geführt hatte, war doch wiederum ein Wahrheitsmoment von solcher Stärke, daß sich gerade an ihm die Wege von Katholizismus und Protestantismus ganz und für immer schieden: die Anerkennung der Unmöglichkeit menschlichen „Verdienstes“ vor dem heiligen und gerechten Gott.

Ebenso wenig konnte sich unserem Blick die Tatsache entziehen, daß die Wurzel des ganzen gewaltigen Aufbaues der kirchlichen Christologie die aus Christi Selbstdarstellung der Christenheit gewiß gewordene religiös-sittliche Bedeutung seiner „Gottessohnschaft“ gewesen sei, und daß auf dieser auch alles beruhe, was das Evangelium von der Versöhnung und Erlösung verkündet, welche der Menschheit durch Christum zu Teil geworden sei.

Alle diese Wahrheitsmomente bilden die demantfeste Substanz evangelischen Christentums, welche es der Reformation verdankt, und welche uns für immer auch mit der zunächst aus ihr hervorgegangenen altprotestantischen Kirchenlehre beider Konfessionen verbindet, wie sie sich denn auch in dem einfachen Reingehalt unserer christlichen Heilsanschauung vollständig wieder vorfindet.

2. Die Probleme. Aber um ein Schlußurteil darüber zu gewinnen, in welchem Maße und in welcher Gestalt sich die Einzellemente dieser Glaubenssubstanz in dem kampferfüllten Werdeprozeß jener zunächst kirchlich maßgebend gewordenen Theologie erhalten haben, ist es von Wert, mit möglichster Bestimmtheit festzustellen, wie weit diese Theologie die im christlichen Prinzip wirklich liegenden Probleme erkannt hat und wie weit deren Lösung ihr beschieden gewesen ist.

Diese Probleme aber treten klar ans Licht, sobald die Gegenstände fixiert werden, auf welche die christliche Heilsanschauung sich richtet. Dies aber sind 1. die Bekehrung und zwar einerseits ihre Herbeiführung, andererseits ihr Gesamtverlauf. 2. Der aus ihr resultierende christliche Gnadenstand. Und nun zeigt die Geschichte der infolge der Reformation entstehenden Lehrstreitigkeiten, daß bezüglich des ersteren Gegenstandes zwei Probleme Erwägung und Erledigung forderten: 1. das Verhältnis des göttlichen und des menschlichen an Herbeiführung und Vollzug der Bekehrung beteiligten Faktoren zueinander; 2. das Verhältnis des religiösen und des ethischen Elementes im Vorgang der Bekehrung zueinander, und bezüglich des zweiten Gegenstandes: das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung im christlichen Gnadenstand zueinander. Für uns liegen die Entscheidungsgründe für diese Probleme und damit auch die Erklärung des faktischen Tatbestandes des christlichen Bewußtseins im Gesamtverlauf unserer Grundlegung und unserer bis hierher gediehenen Ausführung der Dogmatik bereits vor. Wir haben daher unsererseits hier im wesentlichen nur zu rekapitulieren.

Erstes Problem: Das Verhältnis des göttlichen und menschlichen Faktors zu einander im Vorgang der Bekehrung.

§ 78. Für die dem Christen kraft seines religiösen Bewußtseins gewisse Tatsache, daß er sein Anteilhaben an der Versöhnung und Erlösung einzig der göttlichen Gnade verdankt, wie es auch alle, selbst die getrüben Zeugnisse des christlichen Glaubens aussagen, hat die altprotestantische Kirchenlehre übereinstimmend einen theologischen Ausdruck von extremster Schärfe nötig erachtet, wobei die konsequent prädestinationische reformierte Lehre von der *gratia irresistibilis* und *inamissibilis* die lutherische Lehre, welche für die Heilsbegründung ein minimales synergistisches Moment einräumt, noch überbietet.

1. Die christlich-religiöse Aussage. Daß wir hier auf eines der von der Kirchenlehre erfaßten und festgehaltenen Wahrheitsmomente treffen, geht schon aus der Sicherheit hervor, mit welcher die christliche Heilsanschauung sich hier nicht gegen sie, sondern für eines ihrer festesten Axiome ausspricht, eine Sicher-

heit oder „Gewißheit“, für die wir die zureichenden Gründe schon I, § 42 in der Ausdehnung des A. G.'s auf das sittliche Bedürfnis des Menschen fanden, wie sie im Menschen vermöge der Vereinigung des sittlichen Bewußtseins mit dem religiösen eintritt; wobei zwar zunächst nur die Herleitung der sittlichen Forderungen von einer absoluten Macht sich dem Menschen als notwendig erweist (Gesetzesreligion, I, § 44), alsbald aber die erwachende Selbstkritik Schuldbewußtsein und Erlösungsbedürfnis hervorruft (II, § 59), und die im Glauben an Christum gemachte Erfahrung von der Tatsächlichkeit der Erlösung (II, § 69, 1) die christliche „Gewißheit“ von der innerhalb der menschlichen religiös-sittlichen Entwicklung wirksamen göttlichen Gnade erzeugt (II, § 38—40).

2. Die Schrift. Mit welcher Konstanz dieser Prozeß sich in dem von Christus ergriffenen menschlichen Geistesleben von jeher vollzogen hat, zeigt die Tatsache, daß selbst die biblischen wie kirchlichen Zeugnisse, welche das reine Evangelium Christi nur in getrüübter Gestalt wiederzugeben wissen, doch keinerlei Zweifel an der grundlegenden göttlichen Gnadeninitiative erkennen lassen. Denn auch das von Paulus Gal. 2, 14—18 festgestellte gesetzesreligiös bleibende und leider so folgenreich gewesene Halbchristentum der Urapostel, bewahrte doch darin das Kriterium des christlichen A. G.'s, daß es die Erlösung auf die durch Gott selbst ermöglichte Vergebung der bisherigen Sündenschuld des Menschen begründet sah (Gal. 2, 16) und die Wiederauferlegung des Gesetzes, wenn auch alttestamentlich rückständig, so doch als von Gott zum Heil des Menschen verordnet betrachtete. Paulus aber, diese Verdunkelung des Evangeliums von neuem überwindend, drang durch zur vollen Ausprägung des echtchristlichen Bewußtseins, indem er unsere völlige Abhängigkeit vom göttlichen Erlösungswillen enthüllte in seiner rückhaltlosen Anerkennung menschlichen sittlichen Unvermögens, die Vollziehung jenes Erlösungswillens aber in der allein durch Gottes Gnade ermöglichten „Rechtfertigung und Heiligung des Menschen“ aufwies. Dieser seit Christi eigener Predigt ersten reinen Erfassung des christlichen Prinzips schließt sich nicht nur die im Epheser-, Kolosser- und Hebräerbrief zu uns redende Jüngerschaft des Paulus, wenn auch unter mancherlei Umbiegung seiner theologischen Lehrweise, an, sondern auch die Johanneische Darstellung des Christentums ist darin mit ihm einig; denn im Johanneischen Prolog wird die, auch im Paulinismus schon

erstrebte Verflechtung des christlichen sittlich-religiösen Erlösungsgedankens mit zeitgeschichtlich gegebenen höchsten metaphysischen Prinzipien dadurch vollendet, daß im Logosbegriff das göttliche Erlösungsprinzip geradezu auf das Schöpfungsprinzip zurückgeführt wird. Aber auch das Aufnehmen des Logos seitens der Menschen (1, 12) wird nur in denen als möglich vorausgesetzt, deren Ursprung und Wesen in Gottes Schöpferwillen begründet ist. Und wenn auch in der dualistischen Unterscheidung dieser τέχνα θεοῦ von den τέχνα διαβόλου die zeitgeschichtliche Schranke dieser Lehrbildung hervortritt, so wird dadurch doch auf seiten der τέχνα θεοῦ die reine Erfassung der göttlichen Gnadeninitiative um so stärker hervorgehoben.

3. Die alte Kirche. So sehr sich denn auch in der nun einsetzenden katholischen Entwicklung die Rückkehr zu den gesetzesreligiösen Illusionen und Halbheiten geltend macht, so braucht man doch nur den Blick sofort auf die extremste dieser Erscheinungen, d. h. auf den voll ausgebildeten Pelagianismus zu richten, um zu erkennen, daß selbst in dieser, das Heil von menschlichem Verdienst abhängig machenden Anschauungsweise, doch die Priorität der Gnade anerkannt wird. Denn schon die Ausstattung des Menschen mit den dazu erforderlichen Vermögen wird ihr zugeschrieben; freilich in einer Weise, welche gerade diejenige Beteiligung des Menschen an der Beschaffung seines Heils, auf welche es vor allem ankommt, in den Hintergrund treten läßt: die intensive Erfahrung von seinem Unvermögen, seiner Entwicklungs- und Erlösungsbedürftigkeit, kurz sein vollbewußtes Hindurchgehen durch den Gewissenskonflikt und das Erleben von dessen Lösung.

Daß Augustin, durch persönliche Lebensführungen darauf hingezwungen, zuerst den Blick für diese völlige Abhängigkeit des Menschen gerade bezüglich seiner Entwicklung zur Sittlichkeit wieder gewann, war eine erste evangelische Erhebung über die gesetzesreligiöse Seite des Katholizismus. Leider wurde sie unwirksam durch Augustins Festhalten am magischen Gnadenbegriff, der bei ihm die Konsequenz seiner Erbsündenlehre war, und durch sein Festhalten am Verdienstbegriff, der jenem Gnadenbegriff widersprach und wieder eine Konzession an die gesetzliche Art des Katholizismus bedeutete. Immerhin setzt auch diese seit Augustins Einwirkung das „Zuvorkommen“ der Gnade voraus, so daß dieses

das Moment einer Übereinstimmung selbst zwischen dem Katholizismus und dem kommenden Protestantismus blieb.

4. Die altprotestantische Kirchenlehre hat nun gerade jenes evangelische Moment mit all seinen Augustinischen Voraussetzungen aufgenommen, und — was zunächst die reformierte Lehrbildung betrifft — auch alle seine, von Augustin teilweise außer Acht lassenen Konsequenzen gezogen: vom status integritatis an bis zur prädestinierten Gnadenwahl und göttlichen streng monergistischen Gnadenerlösung; doch wurde dazwischen sowohl Augustins Lehre von Christi Werk als auch seine Soteriologie in biblischem, besonders Paulinischem Geiste umgebildet. Dabei trat nun jene Kluft zwischen einem völlig transzendent hergestellten Heilsgut einerseits und gänzlicher Unkenntnis von demselben auf seiten des schuldbewußten Menschen andererseits, deutlich hervor. Und niemand hat das Postulat einer hier einzufügenden Vermittlung stärker gefühlt und schärfer ausgesprochen als Calvin. Bei ihm heißt es am Anfang des 3. Buches seiner institutio: *Nunc videndum, quomodo ad nos (inopes egenosque) perveniant quae Deus Filio unigenito contulit bona . . . quamdiu extra nos (vergl. die Konkordienformel) est Christus et ab eo sumus separati, quidquid in salutem humani generis passus est et fecit nobis est inutile, nulliusque momenti. Ergo ut nobiscum quae a Patre accepit, communicet, nostrum fieri et in nobis habitare oportet . . . Etsi autem verum est, hoc fide nos consequi . . . altius conscendere ipsa ratio nos docet, ac de arcana Spiritus efficacia inquirere, qua fit ut Christo bonisque ejus omnibus fruamur.*

Drei Motive sind es dann, welche die Bildung der reformierten Lehre von der Bekehrung des Menschen bestimmen: Erbsünden- und Prädestinationslehre als Voraussetzungen, die Heilsgewißheit des Menschen aber als in Aussicht genommenes Ziel. Von beiden Seiten her erweist sich ein alleiniges Vorgehen der Gnade als unerläßlich, denn jene Voraussetzungen verurteilen den Menschen in den Fragen seines Heils zu völliger Passivität, und seine Heilsgewißheit will der Reformierte nun einmal einzig und allein auf dasjenige gründen, was göttlicherseits an und in dem Menschen ohne dessen Beteiligung und doch zu seiner Erneuerung gewirkt wird.

Jenes Vorgehen der Gnade wird nun vielfach in den vermittelnden Funktionen gesehen, die dem heiligen Geiste als be-

sonderes Amt übertragen gedacht werden, und Calvin selbst schreibt ihm (III, 3) die Erweckung von Kindschaftsbewußtsein und Heilsgewißheit des Menschen zu, ferner Befruchtung der Keime sittlichen Wollens, Reinigung von den Sünden, Erhöhung der Lebenskraft, Weckung der Liebe zu Gott, womit er als Heilsquell und als Geschenk Gottes in uns statt unserer selbst, wirksam werde, und bis das geschehe, sei Christus extra nos, procul a nobis, otiosus. Seine Hauptwirkung aber sei der Glaube als die Grundlage alles Heils.

Aber wie schon in diesen Andeutungen die Unbestimmtheit sich nicht verleugnet, welche der Schriftlehre vom heiligen Geist eigen und auch von der Kirchenlehre nie überwunden ist, so enttäuscht auch neben und nach Calvins so bestimmt auftretender Forderung, die Art, wie sowohl in den Symbolen als auch später in der Dogmatik, von den Funktionen des heiligen Geistes geredet wird; seine Selbständigkeit tritt oft zurück wenn statt seiner die *gratia Christi* (Helv. post. IX) oder *Dei* (Conf. Gall. IX) genannt wird, besonders wenn Deus „per Spiritum“ als der Wirkende auftritt (Dortr. cap. 3. u. 4. Helv. post. XVIII, womit nur einige Beispiele genannt sind). Am bestimmtesten sind die Äußerungen in zwei Punkten: das Verhältnis des heiligen Geistes zum Wort, und die Passivität des Menschen im Vorgang der Bekehrung betreffend. In ersterer Beziehung tritt deutlich die reformierte Bevorzugung des *verbum internum* vor dem *verbum externum* hervor¹⁾. In letzterer Hinsicht wird stets auf das Energischste der Ausschluß menschlicher Betätigung und die absolute Übernatürlichkeit des Wirkens der Gnade betont²⁾.

¹⁾ Helv. post XVIII: *Credimus ergo, Deum verbo suo nos docere foris per ministros suos, intus autem commovere electorum suorum corda ad fidem per Spiritum Sanctum. Dortr. cap. 3 et 4: Deus . . . non tantum Evangelium electis externe praedicari curat, et mentem eorum per Spiritum Sanctum potenter illuminat . . . sed ejusdem etiam Spiritus regenerantis efficacia ad interna hominis penetrat, cor clausum aperit voluntati novas qualitates infundit.*

Dazu Maresius loc. XI, XIII: *Efficacia vocationis inde pendet, quod Deus electos . . . non solum externe et imperative vocat, sed etiam interne et operative, addita Spiritus Sancti efficacia, qua leniter quidem et citra omnem coactionem, potenter tamen et irresistibiliter ad Christum adducuntur et per semen Dei in ipsis manens in eodem conservantur.*

²⁾ So heißt es Helv. post. XIV (Müller S. 186) von der poenitentia, diese sei mentis recipiscentia verbo Evangelii et Spiritu Sancto excitata und trotz aller in zwischen geschilderten Eigenbetätigung des Menschen doch: sie sei „merum donum Dei et non virium nostrarum opus“. Dortr. ibid: XII *est plane supernaturalis potentissima et suavissima mirabilis arcana et ineffabilis operatio . . . adeo, ut omnes illi, in quorum cordibus admirando hoc modo Deus operatur, certo, infallibiliter, et effi-*

Die Äußerungen der ersteren Art würden die dem heiligen Geiste zugeschriebenen Funktionen mehr als einen untergeordneten Benachrichtigungsdienst erscheinen lassen, wenn ihm nicht doch zugleich die Kraft beigelegt würde, den Menschen zu der Fähigkeit zu erheben, das Mitgeteilte überhaupt geistig zu erfassen und ein diesen Mitteilungen entsprechendes Wollen zu betätigen¹⁾.

Die Unerläßlichkeit dieser Dienste wie auch die Passivität des Menschen bei ihrem Herantreten an ihn begreift sich, weil es sich nach reformierter Ansicht dabei um die Verwirklichung „in tempore“ handelt von alledem, was gemäß dem *decretum absolutum* als seit Ewigkeit fertig für jeden einzelnen Erwählten in Bereitschaft gehalten war von der *fides* bis zur *nova vita*. Diese Vorstellung bewirkt daher hier auch eine gewisse Gleichgültigkeit bezüglich der Darstellung des „*ordo salutis*“. Auf die Anordnung der Heilswirklichung kommt dann wenig an, wenn auch das christliche Prinzip dazu nötigt, der *fides* und *justificatio* dabei den Primat und eine grundlegende Stellung zu lassen (s. u.)²⁾.

Aber psychologisch betrachtet erscheint es seltsam, wenn nach *Helv. post.* XIV selbst bei der Erregung der *poenitentia* die *fides* schon da ist, und sofort auf jene erste Einwirkung des heiligen Geistes reagiert (*fide vera acceptam*, S. 186); wie denn auch X (de *praedestinatione*) schon geradezu gesagt wird, Folge der *electio* sei „*ut qui jam sunt in Christo insiti per fidem . . . sancti sunt in*

cacter regenerentur et actu credant. XIII *Sic fides Dei donum est, non eo, quod a Deo arbitrio hominis offeratur, sed quod homini reipsa conferatur, inspiretur et infundatur. Nec etiam quod Deus potentiam credendi tantum conferat, consensum vero seu actum credendi ab hominis deinde arbitrio expectet, sed quod et velle credere et ipsum credere in homine efficiat.*

Dazu Maresius *Locus XI, XIV: Conversio . . . per Spiritum renovationis nec physice cogentem, nec morali dumtaxat suasionem utentem, sed supernaturaliter moventem efficaciterque persuadentem et trahentem idque ministerio legis et Evangelii ad fidem veramque sanctitatem et Dei obsequium in Christo traducitur. ibid. XV Attamen cum subjectum adoptionis sit homo peccator et destitutus, necesse est ut pure passive se habeat ad ipsam, recipiendo in se gratiae convertentis primitias, nec eas ex se ipso producendo aut efficaces reddendo.*

¹⁾ So z. B. *Helv. post. IX* (Müller S. 180), wonach die Bekehrung eingeleitet wird dadurch, daß „in regeneratione intellectus illuminatur per Spiritum Sanctum, ut et mysteria et voluntatem Dei intelligat. Et voluntas ipsa non tantum mutatur per Spiritum Sanctum sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et posset bonum.“

²⁾ Auch unser Gewährsmann für die ref. Dogmatik, Maresius verhält sich zur Frage des *ordo salutis* ziemlich gleichgültig, indem er sagt (*loc. XI, XV*) *Deus gradatim plerumque (also keineswegs immer und notwendig) procedit in vocatione efficaci et conversione suorum. Merito distinguuntur a theologis actus praeedanei ad conversionem — ab actibus illius propriis et essentialibus. Zu ersteren rechnet er agnitio miseriae ex lege, dolor, metus poenae, desperatio de salute; zu letzteren fides, dolor secundum Deum ex illius amore recipiscentia, renovatio.*

Christo per Deum ad finem certum. Elegit nos in ipso . . . ut essemus sancti et irreprehensibilis coram Deo per charitatem.“ Es ist also im Erwählten alles endgültig fertig, und die Aufgabe des heiligen Geistes erweist sich zwar einerseits als die, dem Erwählten sein Heil „in tempore“ mit unbedingter Gewißheit zum Bewußtsein zu bringen, andererseits aber auch, dieses Heil am Menschen realiter sicher und endgültig zu verwirklichen. Und mit dieser letzteren Funktion gerät hier sein Wirken in eine unklare Konkurrenz mit der Wirkung des ewigen Dekrets. So z. B. wenn er sich zur Hervorrufung der poenitentia des Evangeliums als „instrumentum“ und der „ministri“ als seiner Organe bedient, so trifft er damit immer schon auf fideles oder baptizati, die es ja auch allein angeht (Helv. post. XIV de poenitentia). Und doch wird diese fides zwar auch als durch ihn und das Wort gewirkt bezeichnet, zugleich aber erhellt immer wieder, daß mit der fides auch die Verwirklichung der ganzen Inhaltsfülle des absoluten Dekrets für den Erwählten schon gegeben ist; denn der Glaube ist (Helv. post. XVI De fide, S. 193) merum Dei donum, quod solus Deus ex gratia sua electis suis secundum mensuram, et quando, cui, et quantum ipse vult donat, et quidem per Spiritum Sanctum mediante praedicatione evangelii.

Erscheint hier der heilige Geist nur als ausführendes Organ, so begreift sich, daß er oft auch hinter die anderen Personen der göttlichen Dreiheit zurückgestellt wird; andererseits aber erweist sich doch auch der ihm erteilte Auftrag von einer solchen simultan auf den Menschen eindringenden Überfülle, daß ihm gelegentlich verschiedene Epitheta beigelegt werden¹⁾, aber eine besondere systematische Auseinanderlegung seiner Heilswirkungen nicht versucht wird.

Zugleich aber kann es nicht wundernehmen, wenn gegenüber dieser allumfassenden auf den Erwählten sich ergießenden Gnadenfülle die Eigenrealität des Menschen völlig erdrückt und ausgeschaltet erscheint, und die reformierte Heilslehre sich als Durchführung reinsten göttlichen Monergismus charakterisiert.

Wenn dabei die Symbole die Ausdrücke gratia irresistibilis und inamissibilis noch nicht verwenden, dies vielmehr erst seitens der späteren Dogmatik geschieht, so ist die entsprechende Auf-

¹⁾ sp. illuminans (Helv. post. XIII), sp. regenerans (Dortr. cap. 3 u. 4), sp. renovationis nach Tit. 3, 5 (M. locus XI, XIV), sp. adoptionis (ibid. XV).

fassung der Sache nach doch auch schon den Symbolen eigen, wie aus den verwendeten Terminis „infallibiliter“ (z. B. Dotr. 3 und 4, 17) und *semen immortale* (Dotr.) oder „ad extremum usque“ (Gall. 21) ersichtlich ist.

5. Die Lutherische Lehre. Auffallend ist, wie viel öfter die Lutherischen Symbole in ihren Erörterungen über den Bekehrungsvorgang des heiligen Geistes und seiner Heilswirkungen Erwähnung tun, um so auffallender, als sie dem *verbum externum* so entschieden den Vorzug geben gegenüber der unmittelbaren Wirksamkeit des *verbum internum*. Nie, so will es die C. F. mit Luther (II, 89), geschehe die Bekehrung *absque praedicatione et auditione verbi Dei*, und selbst wo der heilige Geist Neues im Menschen hervorruft, kehrt das *per verbum* wieder. Aber besonders im Artikel II (*de libero arbitrio*) wird der *Spiritus Sanctus* unter Berufung auf frühere Symbole (II, 29—31) fortwährend genannt, und ihm gegenüber der Mensch zum *lapis, truncus, limus* herabgesetzt (II, 19), ja, als *rebellis* und *inimicus Dei* für noch schlechter als diese erklärt (II, 13, 17 u. ö.).

Eben diese niedere Einschätzung des Menschen aber macht die Funktion des heiligen Geistes in den Augen dieser Lehre um so notwendiger. Auf reformierter Seite steht das *decretum absolutum* als Garantie der Heilsgewißheit im Hintergrunde, und der Erwählte weiß, daß an und in ihm im Prinzip alles längst geschehen ist, was sein Heil sicherstellt. Für den Lutheraner beruht die Heilsgewißheit aber vor allem auf dem, was in der Transzendenz für ihn geschehen ist, ohne daß er davon weiß. Nur dadurch, daß ihm davon zuverlässige Offenbarungskunde zuteil wird und er diese glaubt, kann er seine Heilsgewißheit gewinnen.

Daher erscheint auch bezüglich der folgenden Stufen des Bekehrungsvorganges seine Abhängigkeit von den konkret verschiedenen Heilswirkungen des heiligen Geistes größer, und die letzteren werden daher stets sorgfältig unterschieden und aufgezählt (z. B. II, 5, 24. u. ö.); und im Artikel V (*de lege et evangelio*) 11—13, wie VI (*de tertio usu legis*) 12, schreitet schon die F. C. dazu, die Heilswirkungen des heiligen Geistes auf bestimmte „*officia*“ desselben zurückzuführen, deren sie freilich nur erst zwei zu nennen weiß: das *munus arguendi* durchs Gesetz und das *munus consolandi* durchs Evangelium. Das wird in der orthodoxen Dogmatik dann viel weiter ausgeführt und noch Hollaz führt unter dem Begriff

der *gratia applicatrix spiritus sancti* alle Stufen des Bekehrungsvorganges als besondere „Operationen“ des heiligen Geistes auf (III, 1, cp. 4, Qu. 3), um dann jede derselben (cp. 4–12) ausführlich zu behandeln.

Den Gesamttenor dieser Erörterungen aber bestimmt der Artikel II der F. C. (de libero arbitrio), und dabei ist die eigentümliche Mittelstellung zu beachten, welche die Konkordienformel zwischen reformierter Prädestinationslehre und dem Synergismus in seinen verschiedenen Formen einhalten zu müssen glaubt.

Mit der ersteren betont sie gemäß ihrer eigenen Erbsündenlehre durchweg aufs schärfste die Ausschließlichkeit der Gnaden-Initiative und die *conversio passiva* des Menschen. Und wenn sie auch die Prädestinationslehre abzulehnen vorgibt, indem sie die *electio* von der göttlichen *praevisio* der *fides perseverans* des Menschen abhängig sein läßt, so sahen wir doch schon oben (S. 430), daß sie das „*si credis*“ als Bedingung für die *electio* illusorisch macht, indem sie die *fides* von Gott selbst resp. dem heiligen Geist gewirkt werden läßt. Sie kommt daher, was die wirklich der Erlösung teilhaft werdenden Menschen betrifft, einfach selbst zur Prädestinationslehre. Um so lebhafter aber lehnt sie die Konsequenz ab, daß die Gnade unwiderstehlich wirke (II, 57. 60). Damit ist aber schon der Widerspruch mit der göttlichen Schenkung der *fides perseverans*, und Gottes „*decrevit*“ (60) gesetzt. Um aber demselben dennoch auszuweichen, rekurriert bekanntlich die F. C. (II, 53) ziemlich kläglich gegenüber der Prädestinationslehre auf das *liberum arbitrium in civilibus* und bezieht dieses auf den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gnadenmittel¹⁾. Ja sie sagt sogar: *Et hac ratione recte dici potest, hominem non esse lapidem aut truncum*, gibt also den Satz von der reinen Passivität des Menschen einfach auf, freilich nur um zu folgern, daß er (s. o.) schlechter sei als ein *lapis* etc., da er aktiv doch nur im Widerstreben sei. Darin liegt aber, daß er, wenn er es unterläßt zu widerstreben, doch eine aktive Stellung einnimmt, und damit wäre der II, 90 so entschieden abgelehnte Satz von den „drei Ursachen der Bekehrung“ nicht nur verstohlen zugegeben, sogar über Melanchthons Meinung hinaus;

¹⁾ Dei verbum homo etiam nondum ad Deum conversus nec renatus externis auribus audire aut legere potest. In ejusmodi enim externis rebus homo adhuc, etiam post lapsum aliquo modo liberum arbitrium habet et ad coetus publicos ecclesiasticos accedere, verbum Dei audire vel non audire potest.

denn dieses für die F. C. stehen bleibende Minimum von Synergismus läßt ja sogar eine Initiative auf seiten des unbekehrten Menschen möglich erscheinen.

Trotzdem wird freilich die lutherische Lehre bezüglich der electi der Prädestinationslehre zugedrängt. Denn bei diesen muß ja auch die zur fides führende Annahme der Gnadenmittel gottgewirkt sein, da nach II, 56. 57 ohne Hören des Wortes keine Bekehrung möglich ist.

Gleichwohl bleibt ein Unterschied zwischen der Art bestehen, wie nach den beiden Lehrweisen die Prädestinationsvorstellung auf die vom Verlauf der Bekehrung einwirkt. Denn wenn auch auf beiden Seiten die fides ausschließlich als donum Dei gilt, so wird doch das, was sie für den Menschen bedeutet, verschieden vorgestellt: Auf reformierter Seite involviert schon sie allein alle Heilsgüter, welche durch die Bekehrung dem Menschen zufließen. Auf lutherischer Seite dagegen vollzieht sich durch sie zunächst lediglich die Aneignung des Evangeliums von der Gesetzeserfüllung Christi, und das auf diese Kunde gegründete Vertrauen auf Gottes Vergebung der Sünde. Alles übrige, was dem Menschen seine so erst eröffnete Bekehrung bringen soll, folgt nach lutherischer Vorstellung als eine sukzessive Stufenfolge der Heilswirkungen des heiligen Geistes, in deren Verlauf dem Menschen schließlich doch auch ein wirkliches cooperari ermöglicht wird, während davon auf reformierter Seite eigentlich nicht die Rede sein kann. Denn wenn man hier auch vielfach ganz ähnlich wie die Lutheraner von den Schwachheiten und Rückfällen selbst der „Erwählten“ zu reden pflegt, so steht doch nach der dogmatischen Theorie deren schließliche religiöse wie sittliche Normalisierung unbedingt fest, und alle diese Schwankungen bedeuten demgegenüber gar nichts. Oder um es kurz zu sagen: auf reformierter Seite macht die Bekehrung durch den heiligen Geist jede wirkliche sittliche Entwicklung des Menschen überflüssig, auf lutherischer eröffnet sie vielmehr eine solche.

§ 79. Während die altprotestantische einseitig monergistische Lehre von der Bekehrung in Gefahr gerät, den Heilsprozeß, im Widerspruch mit ihrer eigenen evangelisch gearteten Soteriologie, zu veräußerlichen, sind die synergistischen Lehrformen zumeist dem berechtigten religiösen

Interesse entsprungen, den Menschen an dem Vorgang seiner Bekehrung vollbewußt und aktiv beteiligt zu sehen, indem er sich der Selbstmitteilung Gottes nunmehr gläubig vertrauend hingibt und ihr durch Bekundung der ihm aus ihr zufließenden sittlichen Kraft selbsttätig zu entsprechen sich bemüht.

1. Der Widerspruch in der monergistischen Lehre. Die altprotestantische Lehre von der einseitig göttlich-monergistischen Bewirkung der Bekehrung fällt mit den altprotestantischen Lehren von Erbsünde und Prädestination, auf denen sie beruht, der Vergangenheit anheim. Sie ist, wie jene ihre Voraussetzungen, der Augustinischen Theologie entlehnt. Indem sie aber den Fehler Augustins mitmacht, das Wirken der Gnade, auch wo es die geistige und sittliche Erlösung des Menschen gilt, gleichwohl immer noch nach Analogie des katholischen, außerhalb des menschlichen Bewußtseins, d. h. magisch wirkenden Sakraments-Monergismus vorzustellen, gerät sie mit ihrer Paulinischen Umgestaltung der Augustinischen Soteriologie in Widerspruch. Der Einwand, solcher Widerspruch liege bei den mannigfach auch in der Schrift vorliegenden Andeutungen prädestinationischer Denkweise dann auch in der biblischen und paulinischen Lehre vor, ändert an der Tatsächlichkeit des Widerspruchs natürlich nichts. Dieser tritt aber in der straffen und systematischen Gestaltung der orthodoxen Kirchenlehre viel deutlicher und störender hervor, als in der noch in weit loseren und aphoristischeren Formen sich darbietenden neutestamentlichen Theologie, auf welche sich mancherlei verschiedene Standpunkte berufen können.

Wie unvermeidlich es aber ist, schon beim ersten Blick auf die nähere konkrete Ausführung der altprotestantischen Bekehrungslehre der Unmöglichkeit inne zu werden, beim Verfolg derselben an der einseitig monergistischen Auffassung des Heilsprozesses festzuhalten, das tritt gleich angesichts der Versicherung hervor, der „Glaube“ samt der auf ihm beruhenden Gewißheit des Menschen von seiner Rechtfertigung sei einzig ein vom heiligen Geist vermitteltes „donum Dei“. Schon bei Augustins noch wesentlich äußerlicherer Fassung des Glaubensbegriffes hatte dies seine Schwierigkeiten, wie vielmehr aber, wenn der „Glaube“ in dem weit tieferen paulinischen Sinn verstanden wird. Hat es dann noch

einen irgendwie denkbaren Sinn, die den Menschen in seinem Innersten ergreifende religiöse Regung, welche dieser „Glaube“ bedeutet, und die sein ganzes bisheriges Verhältnis zu Gott umwälzende Gewißheit von Gottes Vergebungswillen als ein von „oben“ oder von außen dem Menschen „geschenktes“ Heilsgut zu betrachten, das geradezu ohne ihn und darum — man weiß nicht und vor allem er weiß nicht wie — in ihm „wirklich“ wird, da es doch nicht nur eine psychische, und deshalb die Realität seiner Subjektivität erfordernde Bewußtseinsänderung bedeutet, sondern wenigstens nach lutherischer Auffassung auch aufs engste mit der vorausgehenden „poenitentia“ zusammenhängt, von der die Kirchenlehre selbst versichert, daß sie des Menschen eigenstes Innere aufs Tiefste erschüttere.

Es ist denn auch aus allen Erörterungen der verschiedenen Stadien der Bekehrung der altprotestantischen Dogmatik ersichtlich, daß ihr bei ihrem einseitigen Monergismus selbst nicht wohl ist, daher ist neben den Versicherungen von der schlechthin „supernaturaliter“ ohne jede psychische, vollends ohne jede „moralische“ Vermittlung vollzogene Umwandlung, ja Umschaffung des menschlichen Geisteslebens (F. C. II, 65 u. ö.) nicht an Erinnerungen daran fehlt, daß es sich dabei immerhin um ein mit intellectus und voluntas begabtes Wesen handle, und daß es darum doch nicht bloß ein lapis oder truncus sei, an dem der heilige Geist von außen her herumarbeite (F. C. II, 19. 24). Und wenn die F. C. dabei auch nur mit Luther eine *capacitas passiva* zugeben will (II, 23), so ist mit dem Ausdruck *capacitas* doch schon die Gegenwart eines bewußt empfangen wollenden Wesens eingeräumt (s. z. B. auch F. C. II, 70).

Freilich verrät ein Umstand deutlich das Motiv, gleichwohl immer wieder zu der äußerlich mechanischen Vorstellung eines „infundere“ von geistigen Vorgängen und Qualitäten zurückzukehren: das ist die in all den Bezeichnungen der Stufenfolgen der Bekehrung wiederkehrende Vorsilbe „re“ (*redemptio*, *reconciliatio*, *regeneratio*, *resipiscentia*, *renovatio*). Sie deutet an, daß wir es hier mit der Vorstellung von der Wiederherstellung des einstigen *status integritatis* zu tun haben. Und diese Vorstellung bedingte ja allerdings einen so ungeheuren Abstand zwischen dem *homo corruptus* und den ihm jetzt zu verleihenden Begnadigungen, daß nur die zauberhafteste Übernatürlichkeit ihn überwinden zu können

schien¹⁾. Aber auch diese Vorstellung ist ja wieder ein Augustinischer Sauerteig, von dem die Schrift nichts weiß, wie namentlich aus Col. 3, 9, Eph. 4, 22 erhellt, da hier von einer Rückverwandlung des Menschen, oder von der Wiederherstellung eines früheren Zustandes gar nicht die Rede ist.

2. Das Recht synergistischer Betrachtungsweise ist nun aber natürlich sehr bestimmt begrenzt. Vor allem sind dabei der metaphysische und der religiöse Gesichtspunkt ebensowohl gleichmäßig zu beachten, als klar zu unterscheiden. Nach dem ersteren hat der Mensch das unveräußerliche Recht, als eine Realität beachtet und behandelt zu werden; nach dem letzteren darf über seine Abhängigkeit kein Zweifel bestehen. Wird bei Bestimmung des Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Faktor der Bekehrung der eine oder der andere dieser Gesichtspunkte unbeachtet gelassen, so wird diese Bestimmung in die Irre gehen. Vor allem darf über dem dynamischen prius der göttlichen Gnade kein Dunkel liegen; und damit scheidet der prinziplose Semipelagianismus, der menschliche Initiative für möglich hält, aus. Aber die sich bekundende Abhängigkeit des Menschen hebt seine Realität als geistiges Wesen und Kausalkraft nicht auf, und soll von seiner sittlichen Erlösung die Rede sein, so kann er, wie schon öfter betont ist, bei diesem Vorgang nicht als abwesend oder unbeteiligt gedacht werden. Und auch die monergistische Bekehrungslehre gibt zu, daß dies Nonsens wäre.

Vor allem kommt es aber darauf an, daß sein Wille nicht von solcher Ignorierung betroffen werde. Denn sein Wille ist eben seine ihre Kausalkraft betätigende Realität; und in ihr soll sich ja gerade die „conversio“ vollziehen. Sie an sich darf nicht angetastet werden. Aber der Wille innerhalb dieser Realität ist zweifacher Bestimmung zugänglich: durch die vom Intellekt bestimmte Absicht, und durch das vom Affekt bestimmte Motiv. Beide sind variabel, ohne die Identität des Subjekts im Mindesten zu berühren. Seine Substanz bleibt dieselbe, ihre Akzidenzen: Bewußtseinsinhalte und Willensziele kann es wechseln. Und wer wollte leugnen, daß die „Bekehrung“ unter dem Einfluß des

¹⁾ Wie leicht überhaupt die alte Dogmatik es damit nahm, den Menschen unter göttlicher Einwirkung seine geistige Realität einbüßen zu lassen, das zeigt auch ihre Lehre von der Schriftinspiration durch den heiligen Geist. Hier erscheint es ihr ja ganz unbedenklich, die biblischen Schriftsteller zu bloßen unselbständigen „amanuenses“ ja, zu unbewußten „calami“ des heiligen Geistes herabzusetzen.

Glaubens an Christum als der Annahme der „gratia praeveniens“, eben im Selbsterleben des Menschen vom Vorgange dieses Wechsels in ihm bestehe und nur dadurch auch wirklich seine Bekehrung sei. Hat doch die orthodoxe Lehre selbst, bei all ihrer Betonung einer „Schaffung“ eines „neuen Willens“ dieses Identischbleiben des menschlichen Subjekts in der Bekehrung gegen die Übertreibungen eines Flacius sichergestellt.

Eine Welt neuer Vorstellungen und Motive zu vollziehen und zuzulassen wird der Mensch veranlaßt, wenn er den Wirkungen des Evangeliums zugänglich geworden ist; und daß er als der Träger und Inhaber, wie seiner früheren, so auch der jetzt von ihm erfaßten geistigen Inhalte gegenwärtig sein und diesen Wechsel auch bewußt selbst zulassen und vollziehen muß, wenn wirklich er selbst durch ihn bekehrt werden soll, das erscheint als eine so eminente Selbstverständlichkeit, daß auch die Kirchenlehre sich ihr nicht hat entziehen können.

Eben dies kommt auf beiden Seiten in besonders interessanter, von uns oben noch nicht erwähnter Weise zutage. Beiden dogmatischen Systemen steht die Praxis des tatsächlichen Christenlebens mit allen seinen Hemmnissen wie seinen religiös-sittlichen Erfolgen in konkreter Anschaulichkeit gegenüber. Es zeigt nicht die einseitige Festigkeit der „renati“, welche man nach den prädestinarianischen Voraussetzungen beiderseits erwarten sollte. Da greift nun, um diese Diskrepanz zu erklären, die lutherische F. C. (II, 67) zurück auf die Taufe: wer getauft ist, stand schon längst unter der „befreienden“ Wirkung des heiligen Geistes: er hat sein liberum arbitrium schon wieder erhalten und kann es nun, da ja die Gnade (lutherisch) nicht unwiderstehlich wirkt, zum Guten, aber auch zum Bösen verwenden; er kann sogar wieder ganz aus der Gnade herausfallen. Allein wenn daraus auch erhellt, daß man sich des Widerspruchs der Wirklichkeit mit der monergistischen Theorie bewußt ist, und einräumen muß, daß der Mensch auch unter der Einwirkung des heiligen Geistes seine Realität geltend macht, so gibt man gleichwohl von jener Theorie kein Titelchen auf. Denn ist bei der Taufe an die Kindertaufe zu denken, so reicht der Beginn der Einwirkung durch den heiligen Geist so weit vor die Zeit des Bewußtseinslebens des Menschen zurück, daß dieser auch so als ausgeschaltet aus seinem Heilsprozeß betrachtet, und die Schwankungen seines „wieder“gewonnenen liberum

arbitrium als bedeutungslos zugestanden werden können. Ja die monergistische Theorie berührt sich bei dieser Geltendmachung der Taufe sogar mit der monergistischen Sakramentsmagie des Katholizismus.

Auf reformierter Seite liegt ein ähnliches Zugeständnis an die Wirklichkeit vor in der Zulassung des sog. „syllogismus practicus“. Die Wirklichkeit erzwingt auch hier die Anerkennung menschlichen selbstbewußten Anteilhabens am Heilsprozeß. Aber weil die dogmatische Theorie sich trotzdem behauptet, wird dem Menschen nur eine Art logischen Zirkelschlusses gestattet. Denn indem ihm eingeschärft wird, daß er seine Fortschritte in der Heiligung nicht als die seinigen betrachten dürfe, wird ihm nur erlaubt, von ihnen als Symptomen seines Erwähltheits auf sein Erwähltheits zu schließen. Jedenfalls ist aber auch hier der tatsächlichen Wirklichkeit ein Zugeständnis gemacht, welches geradezu wie eine Anleihe beim Synergismus aussieht, und, allerdings unter Leugnung menschlichen Verdienstes auch in weiten Kreisen des Volkes zur Erhöhung eigenen Heiligungseifers beigetragen hat.

§ 80. Das Verhältnis des in der christlichen Bekehrung wirksamen göttlichen und menschlichen Faktors ist nicht als das Eindringen eines transzendenten Fremdelements in das ihm widerstrebende Menschenwesen, sondern vom klar erfaßten Immanenzverhältnis Gottes zur Welt und Menschheit aus als die im Menschen, unter dem entscheidenden Einfluß seines Glaubens an Christum erfolgende Aufschließung seiner gottebenbildlichen Anlage für die ihm wie aller Kreatur immanente ewige Selbstmitteilung Gottes zu begreifen; daher sich dem Menschen seine Bekehrung sowohl als eine Reihe von Erfahrungen göttlicher Einwirkung, wie andererseits als ein ihnen entsprechender psychologisch einheitlicher religiös-sittlicher Entfaltungsprozeß seines eigenen Geisteslebens darstellt.

1. Das formale Verhältnis beider Faktoren. Die christliche Bekehrung ist nicht als das Ergebnis eines auseinanderfallenden Nebeneinanders von göttlichem und menschlichem Faktor zu verstehen. Dies führt nur in die oben erörterten Schwierigkeiten zurück, welche im 16. Jahrhundert die Aneignung des von der Reformation wiedergefundenen christlichen Prinzips so sehr erschwert

haben. Unter Zugrundelegung unserer früheren Erörterung des Problems im § 67 kommen wir daher hier darauf zurück, daß im Menschen zwei Reihen von inneren Erfahrungen vorliegen: die eine, in der er sich als empfangend, die andere, in der er sich als selbsttätig sieht; keine von beiden darf unterdrückt werden; keine von beiden darf in bloßen Schein verwandelt, und der anderen allein Realität und Wahrheit zugeschrieben werden, jeder von beiden vielmehr muß ein objektives Reales entsprechen. Zusammenzudenken aber ist beides nur, wenn wir es völlig ineinander sein lassen; so daß einerseits die Selbsttätigkeit des Menschen in seiner Empfänglichkeit, resp. in der Aktivität des göttlichen Agens ursächlich wurzelt, während andererseits diese göttliche Aktivität sich in der Selbsttätigkeit des Menschen als endlicher Realität und durch dieselbe vollzieht, nie ohne sie und außerhalb derselben kraft ihrer transzendenten Unendlichkeit das Endliche verdrängend wirksam ist, wie dies die mystische und vollends phantastische und wunderhafte Vorstellungsweise des sogen. „Enthusiasmus“ oder Illuminatismus, kurz des Schwärmertums ist. Ebenso wenig aber ist hier, wie beim Immanenzverhältnis überhaupt, von einem Zusammenfallen oder einer Identität des göttlichen und menschlichen Faktors ihrem Wesen nach die Rede, sondern nur davon, daß sie unabtrennbar in- und miteinander gegeben sind.

2. Das inhaltliche Verhältnis beider Faktoren.

Es entspricht daher dem Wirken der *gratia praeveniens* als eine reale Tatsache geistigen Geschehens das eigene Herauswollen des Menschen aus der sündigen Gebundenheit seines geistigen Seins. Das Erwecken seiner geistigen Anlage und das Erwachen derselben sind die nicht identischen, aber unabtrennbar miteinander gegebenen Momente eines und desselben Vorganges. Die das Bewußtsein des Menschen in dieser Art disponierende Wirkung der *gratia praeveniens* haben wir zu sehen in der „providentiellen“, d. h. in und mit Gottes ewiger Allwirksamkeit sich vollziehenden Herbeiführung derjenigen geistigen Lage des Menschen, in der sein höheres geistiges Bedürfnis erwacht. Die gesamte in unserer Zeitanschauung „vor“ die Bekehrung fallende, an sich ihr dynamisches prius bildende Lebensführung des Menschen greift hier ein, und zwar einschließlich der Entstehung der Sünde mit ihren Folgen von Schuldgefühl und Erlösungssehnsucht. Selbstverständlich spielt für den Christen zur Herbeiführung dieser Folgen eine entscheidende

Rolle die Mitwirkung der durch den Glauben an Christum bereits religiös normalisierten Elemente des christlichen Gesamtlebens, vor allem „sofern sie in der christlichen religiösen Gemeinschaft organisiert sind, zu einer geregelten, das religiöse Ziel der Entwicklung ihrer Einzelglieder im Auge behaltenden Erziehung und Beeinflussung. (Die lutherische Kirche mit ihrer Lehre von der durchaus an die Gnadenmittel gebundenen Wirksamkeit des heiligen Geistes legt auf diesen Umstand ein besonderes Gewicht.)

Andererseits soll dieses Wecken und Erwachen seiner gott-eigenbildlichen Anlage den Menschen dazu führen, daß er Empfänglichkeit und Aufnahmebereitschaft für die göttliche Selbstmitteilung gewinnt; und dieser entspricht in seinem Eigenleben das Erwachen seiner religiös-sittlichen Willensenergie: sein Selbstwollen des Guten. (Und hierauf legt dann die reformierte Kirche trotz ihres Monergismus, als auf den vorzugsweise wertvollen Ertrag der conversio doch tatsächlich sofort das Hauptgewicht: die *resipiscentia*.)

Endlich entspricht dieser Umwandlung des Menschen in ein williges Organ der „heiligen“, oder stets das Gute verwirklichenden Allwirksamkeit Gottes im Eigenleben des Menschen das volle aktive Heraustreten seines geistig-sittlichen Grundwesens zu steigender Betätigung im wirklichen Vollbringen des göttlichen Willens.

Soll aber so die Gnade den Menschen in ein Organ von Gottes Allwirksamkeit erst „verwandeln“, so ist zu fragen, ob das überall nötig sei. Ein solches Organ ist der Mensch, ja alles Endliche doch immer, auch der Sünder. Eben deshalb fügen wir hinzu: „in ein unmittelbar verwendbares“ Organ.

Denn der Sünder ist zwar auch ein Organ der göttlichen Allwirksamkeit, aber einerseits im Widerspruch mit seinem Eigenwillen, andererseits hinsichtlich des positiven und selbstzwecklichen Inhalts des göttlichen Wirkens nur indirekt. Anders der Bekehrte: einerseits ist dieser ein Organ Gottes mit seinem und durch seinen eigenen Willen, andererseits steht er unmittelbar im Dienst der Verwirklichung des Guten.

Und da, so sicher für die religiöse Betrachtungsweise die eigene Aktivität des Subjekts nur das Ergebnis göttlicher Ursächlichkeit ist, dabei doch das Bewußtsein eigener Willensbetätigung nie durch die Empfindung von einem erfahrenen Zwange beeinträchtigt wird, so muß die religiös-sittliche Erfahrung vom Bekehrungsvorgange

in der ihr eigenen Zweiseitigkeit von der theologischen Wissenschaft als Reflex eines metaphysischen Tatbestandes gedeutet werden, nach welchem die göttliche Allwirksamkeit die Verwirklichung ihres heiligen Inhalts oder des sittlich Guten in der Welt nur durch das von ihr zu ihrem Organ erlöste reale Selbstwollen der endlichen Geisteswesen vollziehen läßt.

Zweites Problem: Das Verhältnis des religiösen und des sittlichen Moments der Bekehrung zu einander.

§ 81. Kraft seiner religiösen Erfahrung weiß der Christ, daß das ihn erfüllende religiöse Bewußtsein entstanden ist in Gestalt seiner auf Reue und Glauben begründeten Ver-söhnung mit Gott; er ist sich aber auch dessen bewußt, daß mit dem Empfang dieser religiösen Begnadigung unmittelbar schon verbunden gewesen sei eine Umwandlung seiner Willensrichtung zu entschiedener Abkehr von der Sünde und zu aufrichtigem Wollen des Guten.

1. Die christliche Aussage über die religiöse Seite des Bekehrungsvorganges. Auch hier handelt es sich nicht mehr um ein vom christlichen Bewußtsein gestelltes Postulat, sondern direkt um seine Aussage über sich selbst, und zwar zunächst über seine eigene selbsterlebte Entstehung. Für es selbst ist das also nicht etwa bloß eine „gläubige“, d. h. fremde Deutung für wahr haltende Deutung dieser Entstehung, sondern eine Relation über dieselbe aus seinem eigenen Erleben, aus seinem Wissen von sich selber heraus.

Da begegnet nun zunächst die Versicherung, daß es der Notwendigkeit seiner „Bekehrung“ inne geworden ist aus dem quälenden Gefühl seines sittlichen Unvermögens und seiner Schuld. Es hat das nicht etwa den Sinn, daß es an seinem Unvermögen selbst die Schuld trage, sondern daß es durch sein sittliches Unvermögen in Sünde geraten ist, deren es sich schuldig, oder als deren selbst-wollender Vollbringer es sich weiß.

Der in dieser Aussage anscheinend liegende Widerspruch kümmert es zunächst nicht. Es hält sich lediglich an die Tatsache, daß es sicher weiß, die Sünde selbst gewollt zu haben, und daß es unvermögend ist, sowohl sie ungeschehen zu machen oder sonstwie auszugleichen, als auch von sich aus, die Neigung zu ihr zu be-

siegen. Da aber sein gesetzwidriges Selbstwollen seinem Selbst-erleben am nächsten liegt, und es, kraft seines sittlichen Normbewußtseins am schwersten drückt, da es sich vollends durch dasselbe mit Gott, an den sein A. G. es unlöslich gebunden hält, in um so qualvollerer Weise entzweit weiß, so liegt ihm an seiner Ver-söhnung mit Gott zunächst am meisten.

Seine Reue über die Sünde trägt daher nicht nur den Charakter des Schmerzes darüber, sein eigenes Wesen entwertet, erniedrigt und dadurch auch entkräftet zu haben, sondern aus dem Gestörtsein seines persönlichen Verhältnisses zu dem gerechten und heiligen, dazu allwissenden und allmächtigen Gott erwachsen dieser Reue die charakteristischen religiösen Begleitaffekte der Scham und der Furcht. Alles dies gehört zur faktischen, noch durch keine Reflexion gekreuzten, urwüchsigen Genesis des christlichen Bewußtseins, wie sie aus dem Bruch der sündigen Verstocktheit oder aus der Störung der illusionären Sicherheit gesetzesreligiöser Oberflächlichkeit sich erhebt. Und auch wo es in einer geistigen Lage entsteht, die nicht eben ein Verweilen in solchen Affekten begünstigt, vielmehr geeignet ist, sie abzuschwächen und zu verflüchtigen; in irgend einem Grade sind sie immer vertreten, weil Voraussetzung für den Eintritt aller aufwärts führenden Entwicklung. Überhaupt aber pflegt das — auf welche Weise immer — wirklich erweckte Gewissen verzweifelt naiv aufzutreten, alle beruhigen sollende Reflexion über den Haufen werfend.

In den Fällen aber, wo das Vernehmen des christlichen Evangeliums der Anlaß zu solchem Erwachen war, ist dessen Bestimmtheit durch jene religiösen Affekte zunächst die unentbehrliche Voraussetzung für das sachentsprechende Verständnis des Sünders gegenüber dem ganz persönlich „auch ihm“ gespendeten Trost der Vergebung, d. h. der Befriedigung seines erwachten Versöhnungsbedürfnisses. Die im Kontrast mit dem Reuegefühl hervortretende Paradoxie dieses Trostes, welche ihn denselben zunächst als eine Zumutung an den Glauben seines noch völlig anders gearteten Gottesbewußtseins empfinden läßt, ist eine nicht zu unterschätzende Gefahr, welche die Normalität des zu erzielenden Versöhnungsbewußtseins bedroht. Vernichtet dieser Trost den Ernst der Reue, wird durch ihn, wie man so oft von den evangelischen Dogmatikern, Schleiermacher nicht ausgenommen, versichern hört, „das „Schuldbewußtsein aufgehoben“, dann ist es auch um die richtige

Erfassung des sittlichen Ernstes der Vergebung geschehen. Bleibt für den Sünder bei seiner Erfahrung der göttlichen Liebe die göttliche Heiligkeit nicht unantastbar aufrecht, so wird das Evangelium von der Gnade zu einem gefährlichen Fallstrick für das sittlich-religiöse Leben. Wird dem reuig Gewordenen dagegen das Evangelium in seinem rechten Sinn verkündet, so ist das oben hervorgehobene „auch ihm“ besonders wichtig. Denn die ganz konkrete, persönlich tief empfundene Not des zu Begnadigenden ist es, auf welche dann das Evangelium anzuwenden ist. Es tritt nicht auf als eine allgemeine und abstrakt dogmatische Lehre, sondern als eine Zusicherung von Gott, dem Herzenskündiger, der da weiß, wie es um eben dieses seiner Kinder bestellt ist.

2. Die sittliche Seite des Bekehrungsvorganges und ihr Verhältnis zur religiösen. Als Tatsache zunächst ist nun aber konstatierbar, daß in und mit diesem Erleben einer Umwandlung seines religiösen Verhältnisses zu Gott im Menschen zugleich eine Veränderung der Willensrichtung vor sich gegangen ist, daß also nicht erst infolge des Glaubens an seine Versöhnung mit Gott, sondern schon in diesem seinen Glauben selbst die psychologische Unmöglichkeit eines fortgesetzten Wohlgefallens an der Sünde gegeben ist. Der Glaube an die Vergebung und der gleichzeitige Vorsatz, auf Grund derselben nun erst recht in der Sünde verharren zu wollen, schließen sich aus. Denn dieser Glaube ist ja eben nicht das bloße Fürwahrhalten einer dogmatischen Versicherung, sondern das Erhobensein in das persönliche Verhältnis gegenseitigen Vertrauens zwischen Gott und Mensch. Integrierendes Moment dieses Verhältnisses ist die Unmöglichkeit eines Mißbrauches der Gnade. Es ist daher in und mit der Entstehung dieses Glaubens auch eingetreten die Abkehr von der Sünde, das „odium peccati“, das „Sterben mit Christo“, der Schauer vor dem Gedanken, daß er seinen Tod für unser Heil umsonst sollte gelitten haben, und hier wird die richtige (nicht juridisch-religiöse) Betrachtung seines Todes zu einem Quell stärkster sittlich-religiöser Willensmotive.

Die prinzipielle Negation der Sünde aber gibt sich notwendig auch bereits positiv kund in einem erwachenden Selbstwollen des Subjekts zum Festhalten am Bunde mit Gott in der Versuchung und im Leiden. Denn im gewonnenen neuen Verhältnis zu Gott

schon erwacht auch „die Lust am Gesetz“, das Verstehen des Gesetzesinhaltes als eines absolut Wertvollen, dessen Verwirklichung um seiner selbst willen zu erstreben, aber in bloß äußerlicher Beugung unter ein Unvermeidliches, lieber Vermiedenes, noch keineswegs erreicht ist.

Aber freilich ist das alles nur die im Glauben zwar schon liegende Keimkraft für die Heiligung, noch keineswegs diese selbst in ihrem aktuellen Vollzuge.

§ 82. Dieses, im Glauben mit dessen rein religiösem, die Versöhnung vermittelndem Gehalt zugleich sich geltend machende ethische Moment einer Wendung des menschlichen Wollens zum Guten, entspricht durchaus dem Wesen des Christentums und bekundet die dem Menschen, neben dessen Erlösungsbedürftigkeit eigene Erlösungsfähigkeit, weil Gottesebenbildlichkeit; doch gehört seine Würdigung als zunächst nur noch formal und keimartig in der Schrift vorzugsweise der Paulinischen Heilslehre an, wo sie durch deren besondere anthropologische Voraussetzungen erfordert wird, aber auch den spezifisch Paulinischen Begriff der „*πίστις*“ wesentlich mit konstituiert.

1. Religionswissenschaft und christliche Aussage. Ob die oben dargelegte christliche Aussage sich auch mit der wissenschaftlichen Auffassung des Christentums, wie wir sie vertreten, vereinigen lasse, das wird naturgemäß für uns zu einer entscheidend wichtigen Frage im Hinblick auf das zur Zeit der Reformation so schwer empfundene zweite Problem betreffs des Verhältnisses zwischen dem religiösen und dem ethischen Moment des Bekehrungsvorganges. Denn vielleicht bietet gerade unsere Auffassung des Christentums die einfachste Lösung der damaligen Kontroversen.

Es bestätigt sich nun zunächst, daß tatsächlich eine völlige Simultaneität beider Momente statthat, ja statthaben muß, weil sie allein dem im Christentum eingetretenen völligen Einswerden vom religiösen und sittlichen Bewußtsein entspricht. Eine religiöse Beruhigung des Sünders über sein Verhältnis zu Gott ohne dessen Abkehr von der Sünde könnte daher auch von der theologisch-wissenschaftlichen Auffassung des Christentums aus als

unsittlich, und eine sittliche Sinnesänderung desselben ohne Rücksicht auf sein Verhältnis zu Gott, nur als irregulios beurteilt werden. Zugleich aber würde jenes auch als irregulios, weil Gottes Heiligkeit widerstreitend, und dieses auch als unsittlich, weil keine Garantie für Ernst und Dauer bietend, beurteilt werden müssen. So erweist sich beides religionspsychologisch als untrennbar verbunden, wenn auch natürlich unterscheidbar bleibend. Eben deshalb ist aber auch diese Frage keineswegs mit der Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung zu verwechseln. Diese beiden verhalten sich wirklich, was ihre psychologische Verkettung miteinander betrifft, wie Ursache und Wirkung; das kann aber erst später, bei der Betrachtung des bereits bestehenden christlichen Bewußtseins erörtert werden. Die richtige Fassung dieses Verhältnisses muß aber schon hier, wo nur noch die Bekehrung, also die Entstehung des christlichen Bewußtseins, zur Frage steht, vorbereitet werden, und deshalb schon jetzt volle Klarheit darüber gewonnen sein, daß der die Rechtfertigung aneignende Glaube gar nicht die Motive enthalten könnte, die zur Heiligung führen und in der Heiligung wirksam sind, wenn er nicht selbst schon die Gesinnung involvierte, von welcher die Heiligung gewollt und erstrebt wird. Dabei ist nun aber auch schon hier der Irrtum zum voraus abzuwehren, als ob diese ethische Qualität des Glaubens zu betonen wäre, um durch sie die Rechtfertigung motiviert erscheinen zu lassen. Vielmehr muß bei dieser gerade von der ethischen Beschaffenheit des Menschen abgesehen sein. Denn es handelt sich in ihm noch lediglich um ihn als Sünder; dessen Qualität seine Rechtfertigung oder „für „gerecht“-Erklärung“ im ethischen Sinne nur hindern könnte, ja, einfach ausschließt. Die ethische Qualität des sich erst bekehrenden — wohl-gemerkt noch nicht im ethischen Sinne endgültig bekehrten — muß nur deshalb als vorhanden konstatiert werden, um die Heiligung psychologisch erklärlich zu machen. Vernachlässigt man dies, so wird die Heiligung aus dem Zusammenhang des bewußten Eigenlebens des Menschen hinausverlegt, und als nur von außen her an ihm, wie durch Zauber vollzogen, vorgestellt.

2. Die Schrift. Dem außerpaulinischen neuen Testament, welches die bei Paulus anthropologisch und religionsgeschichtlich begründete scharfe Unterscheidung von gesetzesreligiöser und erlösungsreligiöser Heilsanschauung teils nicht kennt, teils in mehr

oder weniger weitgehender Weise übersieht und verwischt, ist auch die tiefere Erfassung des Gegensatzes fremd, welcher für Paulus das Christentum ganz vom Judentum löst. Sie wird durch äußerlichere, sinnenfälligere Trennungsgründe ersetzt, so weit nicht doch die gewaltige Erhebung von Jesu Person, Forderung und Verkündigung über die ganze alttestamentliche Mentalität auch in der nachträglichen Wiedergabe seines Evangeliums sich durchsetzt und reflektiert.

So kommt es, daß wir auf die Frage nach dem Verhältnis vom religiösen und ethischen Moment in der Bekehrung von diesen biblischen Autoren einfach die Antwort erhalten, daß die Simultaneität beider Momente ja eine Selbstverständlichkeit sei, und daher keineswegs ein Problem. Wird der entsprechende Ausdruck für das was wir „Bekehrung“, „conversio“ nennen, in dem Worte „μετάνοια“ = „Sinnesänderung“ erblickt, so ist es in der Tat selbstverständlich, sowohl daß damit — und sogar in erster Linie — eine Wandlung sittlichen Wollens und Verhaltens gefordert wird, — als auch daß der Mensch zur Erfüllung dieser Forderung seinem eigenen Wesen nach vollkommen fähig ist. Ja, von der Bekundung dieser Fähigkeit wird gerade die religiöse, sein Verhältnis zu Gott betreffende Wandlung, oder sein Eintritt, resp. seine Aufnahme ins Gottes- oder Himmelreich abhängig gesehen. In diesem Sinn berichten augenscheinlich die Synoptiker, daß Jesus gleich bei seinem ersten Auftreten den Ruf: „μετανοείτε, ἡγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν“ erhoben habe (Mt. 4, 17); und ebenso lautet denn auch der Ruf der ausgesandten Apostel (Mc. 6, 12). Mit dieser μετάνοια ist also sofort die endgültige Bekehrung im ethischen wie religiösen Sinn gemeint. Den gleichen Sinn haben die Verben στρέφειν umkehren (Mt. 18, 3), ἐπιστρέφειν, sich bekehren (Act. 11, 21), in transitivem Sinne (Lk. 1, 16).

Seltener betrifft der Ausdruck μετάνοια das Moment der Reue allein, und wird dann vom „Glauben“ unterschieden und ihm vorangestellt (Mc. 1, 15: μετανοείτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.) Sonst enthält der in der μετάνοια mit vorausgesetzte „Glaube“, weil „Glaube an Gott als Vater“ (Mt. 6, 25—34, Mk. 11, 23—25 „πίστις θεοῦ“), sowohl Vertrauen als Willenshingabe, bewährt in nicht bloß äußerlicher, sondern geistig-innerlicher Gesetzeserfüllung. Auch auf Jesum bezogen, als Glaube an seine Wundermacht, ist er doch wieder eine Form des Vertrauens auf Gott, der durch Jesum die Wunder wirkt.

Je mehr aber das Bewußtsein von einem Unterschied der von Christus begründeten religiösen Gemeinschaft vom Judentum erwacht, desto mehr gewinnt auch der Begriff „Glaube“ schon dogmatischen Sinn und Inhalt, zunächst bezogen auf Jesu Messiaswürde (Mt. 10, 32. 40), „Jesum aufnehmen“ und das Aufnehmen seines Wortes als Samen (Mt. 13) und dieser Messianitätsglaube an Jesum bleibt für die Urgemeinde das Hauptkriterium ihrer Selbständigkeit gegenüber dem Judentum. Die Form seiner Bekundung, in der sich dann auch die *μετάνοια* erweist, ist die „Taufe im Namen Jesu“ als des Christus (Act.), über den man die Predigt seiner Apostel hört und vernimmt, womit sich auch die Hoffnung verbindet auf die Teilnahme an der messianischen Herrlichkeit, die jedoch berechtigt nur ist, wenn auch Werke geleistet werden. Und dies zeigt eben den dogmatischen Charakter jenes Messiasglaubens, der solcher praktischen Ergänzung bedarf.

Viel schärfere Bestimmungen begegnen bekanntlich bei Paulus, und durch sie wird das Auftreten eines ethischen Moments schon im Beginn der Bekehrung wirklich zum Problem. Seine anthropologische Anschauung von einer Entwicklung des Menschen von unten herauf, aus dem niederen Zustande des *φύγιον* (1. Kor. 15, 46) aus dem Beherrschtwerden des „Staubmenschen“, durch das böse Prinzip der *σάρξ*, scheint es auszuschließen; und die ideale Höhe des Entwicklungszieles (1. Kor. 13) steht dazu in schneidendem Kontrast. Aber das von der *σάρξ* niedergehaltene eigentliche und tiefere Wesen des Menschen ist auch für Paulus schon „pneumatischer“ Art, es ist ein *πνεῦμα* (1. Kor. 2, 11), es ist daher seiner Natur nach, ob auch schwach und unselbständig, doch schon gottebenbildlich, und an ihm vollbringt darum auch nach Gottes Willen das Gesetz nicht bloß eine zurückhaltende Wirkung, als der *παιδαγωγός* des Galaterbriefes (Gal. 3, 24), sondern auch eine befreiende Wirkung, wie sie der Apostel Röm. 7, 14 ff. schildert. Denn hier handelt es sich nicht, wie die altdogmatische Exegese meint, um die nachträglichen Beschwerden des schon Erlösten, sondern um die durchs Gesetz erweckte Erlösungssehnsucht (Röm. 7, 24), des zum Bewußtsein um sein wahres Ich und dessen sittliche Bestimmung kommenden *πνεῦμα ἀνθρώπου* oder des *ἔσω ἀνθρώπου* (R. 7, 15—17. 19—22).

Hier also ist der Ort, wo wir im Paulinischen Lehrbegriff das „ethische Moment“ des Bekehrungsbeginnes, das Erfülltsein der im Entstehen begriffenen *πίστις* mit ethischer Keimkraft zu suchen

haben, ein Moment, ohne welches die Erlösungslehre des Apostels ewigen Mißverständnissen und törichten Einwürfen ausgesetzt bleibt.

Daß diese πίστις auch dogmatischen Charakter an sich trägt; wissen wir; aber ihre Inhaltsfülle wird dadurch entfernt nicht erschöpft. Freilich war das ihre leichter begreifliche Seite und schon in den deuteropaulinischen Schriften sinkt sie wieder so sehr auf diese Stufe festen Fürwahrhaltens herab (Col. 2, 12), daß schon der Epheserbrief ihre Ergänzung durch die nicht in sie, sondern neben sie gestellte ἀγάπη (6, 23) nötig findet. Im Hebräerbrief wird dann wieder neben dem Überzeugtsein vom Dasein der oberen Welt (cp. 11) das dieses auszeichnende feste Vertrauen auf unsere durch Christum hergestellte Beziehung zu ihr betont.

In der Johanneischen Heilsanschauung ist wieder das Zusammengehen von Glauben an Jesu Logos-Wesen mit dem ethischen Moment des „Haltens seiner Gebote“ das Selbstverständliche für die Liebesgemeinschaft, welche die τέκνα θεοῦ mit dem Logos naturgemäß verbindet.

§ 83. Die altprotestantische Kirchenlehre zeigt auch in dieser Frage auf beiden Seiten ihre zwiefache Abhängigkeit: einerseits von Augustinischer, andererseits von Paulinischer Beeinflussung, woraus sich auf der Lutherischen Seite die Heftigkeit der Streitigkeiten um die Reinheit des evangelischen Prinzips und deren widerspruchsvolle Begleichung in der F. C. erklärt, während auf der reformierten Seite auch hier die Diskrepanz zwischen ihrem Augustinischen Prädestinarianismus und ihrem lebensvollen religiös-sittlichen Evangelismus sich geltend macht.

1. Die lutherische Lehre. Da für diese Lehre nach Augustinischer Denkweise der gefallene Mensch für die Anfangsstadien seiner Bekehrung gar nicht in Betracht kommt, so kann für sie von einem ethischen Moment und seinem Verhältnis zum religiösen auch erst die Rede sein, wenn ein cooperari des neu-geschaffenen menschlichen Willens mit der Gnade möglich geworden ist (F. C. II, 65), wobei die letztere dann nicht mehr gratia operans, sondern nur noch cooperans zu nennen sei. Dies führt dann aber auch schon über die Bekehrung hinaus zum aktuell gewordenen

Gnadenstande hinüber. Problem ist, wie wir sahen, obige Frage nur für die ersten Stadien der Bekehrung.

Hier findet sich nun aber in der F.C. (III, 41) nicht bloß das Zugeständnis, sondern sogar die eifrige Geltendmachung eines im Glauben schon mitenthaltenen ethischen Moments, und zwar im Dienste der Absicht, die evangelische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, gegen den Vorwurf der Gleichgültigkeit bezüglich der sittlichen Verfassung des Menschen zu verteidigen. Daneben wird aber um so eifriger betont, daß dieses im Glauben enthaltene ethische Moment für die Rechtfertigung gar nichts bedeute, und in keiner Weise, sei es von Osiandrischer, sei es von Majoristischer Anschauung aus in den Vollzug der Rechtfertigung „einzumischen“ sei (III, 42—52). Für beides beruft sich die F.C. sogar mit Recht auch auf Melanchthon; dieser habe ebenfalls das Erfülltsein des Glaubens mit sittlicher Triebkraft betont, aber auch, daß dieser Umstand für die Rechtfertigung gar nicht in Betracht komme (III, 42). In der Tat hat Melanchthon an dieser wichtigen evangelischen Position, nicht bloß in C.A. und Apologie, sondern auch bei und nach seiner „synergistischen“ Wendung in den *Locis* seit 1535, und auch in seinem Leipziger Interim festgehalten, so sehr er auch wegen der Zugeständnisse in den *Adiaphoris* des Abfalls vom evangelischen Prinzip beschuldigt worden ist¹⁾.

Wenn nun aber die F.C. mit Augustin in den Anfangsstadien der Bekehrung einseitig die *gratia operans* wirksam sieht und mit besonderem Eifer den Glauben als *donum Dei* auf göttliche Schöpferkraft zurückführt, so muß sie diesen Ursprung auch auf den ethischen Gehalt des Glaubens beziehen; dann aber begreift sich nicht, weshalb dieser Gehalt trotz solch hoher Herkunft, der auch seine Qualität und Bedeutung entsprechen müßte, bei der Rechtfertigung gar nicht in Betracht kommen soll. Das erklärt sich nur, wenn seine Anerkennung zu der, zum Augustinismus nicht passenden, echt evangelischen Betonung der lebendigen Beteiligung des Menschen an seiner Bekehrung gehört, dann aber freilich auch nur als eine, zwar göttlich veranlaßte (s. § 84), aber dem Menschen angehörende erste leise Begleiterscheinung innerhalb des Glaubens gewürdigt wird. Und wirklich zeigt auch die F.C. Verständnis

¹⁾ Denn an dem Kernpunkt: Sündenvergebung ohne menschliches Verdienst hielt er auch hier fest.

für seine Wichtigkeit bezüglich der Anknüpfung der Heiligung, während für unseren Gesichtspunkt, daß seine sittliche Qualität am Selbstwollen des Menschen hänge, bei ihr freilich kein Verständnis zu erwarten ist.

Allein wenn dieses ethische Moment auch nur aus ersterem Grunde als unentbehrlich erkannt wird, so gerät dadurch die F.C. doch wieder in Konflikt mit ihrer (wieder Augustinischen) Reduzierung der Beteiligung des Menschen an seiner Bekehrung auf eine bloße *capacitas passiva*.

Und aus diesem Widerstreit findet sich in der F.C. kein Ausweg.

2. Die reformierte Lehre. Dieser wird es natürlich leicht, kraft der durch das *decretum absolutum* von vornherein gesicherten einheitlichen Simultaneität aller Stadien der Bekehrung, namentlich auch die des religiösen und ethischen Moments derselben zu behaupten. Daß sie dabei dem letzteren mit seiner menschlichen Betätigung auch seinen sittlichen Wert nimmt, kommt auch für sie natürlich nicht in Betracht. Um so mehr aber muß daneben auffallen, daß auch sie der doch schon gleich in und mit der *fides* gegebenen und vollendeten ethischen Umschaffung des Menschen keineswegs — etwa nach Osianders Art — einen Einfluß auf den Rechtfertigungsvorgang einräumt, sondern hier in ganz Paulinischer Weise einen rein und einseitig religiösen Vorgang sich vollziehen sieht, wie denn z. B. Calvin in seiner Darstellung der *justificatio* (inst. III, 11—20) das christliche A. G. — sogar unter Bestreitung Osianders (III, 11, 5—11) — mit der ganzen Lebendigkeit evangelischer Frömmigkeit zum Ausdruck kommen läßt; und charakteristisch sticht davon ab die Härte und Schroffheit, mit der er gleich darauf seine Lehre von der Gnadenwahl folgen läßt (inst. III, cp. 21—24). Redet dort Paulus zu uns, so hier Augustin.

Ein Schwanken zwischen diesen beiden Autoritäten läßt sich, wie oben beim ersten Problem, so auch hier in den Zeugnissen der reformierten Lehre beobachten, selbst wo die monergistische Haupttendenz es eigentlich verbieten sollte. Denn während diese, wie wir schon sahen, eine wahre sittliche Entwicklung des Menschen im Grunde ausschließt, finden wir in den reformierten Bekenntnisschriften wie bei ihren Dogmatikern doch, daß viel geredet wird von der „*infirmitas*“, auch der „*electi*“, daß auch bei ihnen die Heiligung oft durch Rückfälle unterbrochen werde „*fast*“ bis zum

Verlust der Gnade¹⁾; ganz, wie auch Paulus seine ἄγιοι oder schon mit dem Pneuma begnadigten Erlösten doch seiner Paränesen sehr bedürftig erachtet. Und hier kann der Reformierte sich sogar auch mit Augustin begegnen. Denn obwohl er diesen in der Durchführung des Monergismus theoretisch entschieden überbietet, sofern er von einem cooperari des Erwählten mit Gott theoretisch nichts wissen darf, ist doch z. B. die Helv. post. froh, bei Augustin die Versicherung zu finden, daß die „renati“ nicht passive, sondern active tätig sind²⁾. Auch wird stets versichert, daß der heilige Geist „non cogens“ wirke (z. B. Dortr. cp. 3 et 4, 16; oder Maresius XI, 13 *Leniter quidem et citra omnem coactionem, potenter tamen et irresistibiliter*); alles Äußerungen, die einen Kompromiß zwischen verschiedenen Anschauungsweisen als erforderlich andeuten.

§ 84. So gewiß der sofortige Eintritt einer auch ethischen Wandlung des menschlichen Willens in der Bekehrung sich gleichfalls nur aus der Wirkungsweise ihres göttlichen Faktors oder der Gnade erklären läßt, so erweist sich die Bekehrung doch auch hierbei auf ihrer menschlichen Seite als der durchweg in sich einheitliche Prozeß des Ueberganges aus der gesetzlichen Form des religiös-sittlichen Bewußtseins in die evangelische Form desselben, daher sie auch von dieser Seite her als die nicht außerhalb des menschlichen Bewußtseins, oder magisch geschehende, sondern innerhalb desselben erlebbare, wie im Selbstwollen des Subjekts sich vollziehende Aktualisierung der gottebenbildlichen Anlage des Menschen zu betrachten ist.

1. Die ethische Wirkung der Gnade in der Bekehrung. Lassen wir noch eine abschließende Betrachtung der beiden bisher behandelten Bekehrungsprobleme folgen.

Es stellt sich die Frage, wie sich göttlicher und menschlicher Faktor (erstes Problem) einerseits, und religiöses und ethisches Moment in der Bekehrung (zweites Problem) andererseits, nun

¹⁾ So z. B. noch die Westminsterkonfession Ed. Müller S. 570: *illi (renati) interim magis magisque . . . corroborantur indies. S. 577 f. neben Versicherungen der göttlich gewährleisteten perseverantia doch: in peccata gravia incidunt . . . gratias suas et consolationes quoad gradus nonnullos amittunt.*

²⁾ Helv. post. ed Müller S. 180, 35: *Docemus regeneratos in boni electione et operatione non tantum agere passive sed et active. Aguntur enim a Deo ut agant ipsi quod agunt. Recte enim Augustinus adducit illud, quod Deus dicitur noster adjutor; nequit autem adjuvari, nisi is, qui aliquid agit.*

wieder zueinander verhalten. Dabei fällt sofort ins Auge, daß nicht einfach göttlich und religiös einerseits und menschlich und ethisch andererseits sich entsprechen. Denn in bezug auf Gott kann man nicht von Religion und religiösem Verhalten reden. Daher kann Gottes Verhalten zum religiösen Moment der Bekehrung nur dahin verstanden werden, daß Gottes Verhalten wohl des Menschen religiöses Bewußtsein umwandelt, seinerseits aber ethischer Art ist (vom Menschen religiös ausgedrückt: Erbarmen, Liebe, Gnade), darum aber auch ein entsprechendes ethisches Verhalten des Menschen veranlaßt.

Dabei erweist sich sowohl die Objektivität als auch die Geistigkeit dieser göttlichen Einwirkung: erstere schon durch die der Gnade zufallende Initiative, letzteres durch die geistige Art und das geistige Ergebnis ihres Einwirkens, schon weil beide religiös vermittelt sind und deshalb im tiefsten Innern des Menschen hervorgerufen werden. Denn die dem Sünder durch das Evangelium eröffnete Aussicht, in ein neues, durch Liebe und Vertrauen bestimmtes Verhältnis zu Gott eintreten zu dürfen, löst in ihm Affekte aus, welche seinen Willen nur dahin bestimmen können, alles, was sein neues Verhältnis zu Gott wieder stören müßte, zu verneinen und zu vermeiden; es sind mithin Motive, in deren Auslösung die göttliche Gnadeninitiative ein ethisches Verhalten des Menschen veranlaßt, womit alle Vorstellungen von einer außerbewußt und somit magisch erfolgenden „Neuschaffung des menschlichen Willens“ ausgeschlossen sind.

2. Das Ergebnis der Bekehrung im menschlich-psychischen Geschehen aber ist der, unter der Einwirkung des christlichen Evangeliums sich vollziehende Übergang des religiösen Subjektes aus dem gesetzesreligiösen ersten Stadium der sittlichen Religion in das Stadium ihrer, endlich dem Wesen des Menschen als werdender sittlicher Persönlichkeit wahrhaft entsprechenden Normativität. Dieser Übergang wird durch die vom Subjekt selbst als notwendig empfundene und anerkannte Überwindung seiner vorausgehenden religiös-sittlichen Entwicklung, oder durch die Abwerfung der charakteristischen Illusionen des gesetzesreligiösen Bewußtseins bewirkt, in die sich jedes Individuum mehr oder weniger bewußt verwickelt, und die nur deshalb auch in den großen Zügen der Religionsgeschichte wiederum hervortreten. Das aus der bewußten Renitenz gegen das Gesetz entsprungene Schuld-

gefühl ist durch das Erleben und die Anerkennung des eigenen sittlichen Unvermögens nicht etwa aufgehoben, sondern vielmehr nur ergänzt, und damit das Erlösungsbedürfnis geweckt. Hiermit ist das A. G., das in der Gesetzesreligion nur erst auf die Erkenntnis des Gesetzesinhaltes bezogen war, auch auf das sittliche Können ausgedehnt, und dessen Erlangung als bedingt durch ein anderes Verhältnis zu Gott erkannt. Die Ergreifung von dessen Anerbietung durch den Glauben hat daher schon das Trachten nach diesem Können, mithin das eigene Wollen des Guten zur Voraussetzung, und das Vertrauen zu der auf Grund des Evangeliums Christi, von der Versöhnung mit Gott erwarteten Hilfe zum Vollbringen des Guten wirkt schon als ethisches Motiv mit, wenn trotz des Schuldgefühls gewagt wird, der Gnade Gottes sich hinzugeben. Damit stellt sich wiederum das echt christliche Wechselwirkungsverhältnis religiöser und ethischer Motive im Entstehen und im Wesen des „Glaubens“ heraus, wie er für die und in der Bekehrung wirksam wird. Das jetzt im vollen A. G. sich einstellende positive, wenn auch vorerst nur noch formale Selbstwollen oder der Entschluß, sich für das Gute zu entscheiden, ergibt sich so als das erste, aber unumgängliche Ergebnis einer auf die Aktualisierung der gottebenbildlichen Anlage des Menschen gerichteten göttlichen Erziehung. Und damit ist die Bekehrung nach ihrer religiösen wie ethischen Seite hin vollbracht, ohne daß der psychische Zusammenhang der bewußten Selbstbeteiligung des Menschen in irgend einem Punkte aufgehoben oder durchbrochen worden wäre.

Drittes Problem: Das Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung zu einander im verwirklichten christlichen Gnadenstande.

§ 85. Als den tiefsten Inhalt seines religiösen Bewußtseins kennt der Christ die ihm zuteil gewordene Heilsgewißheit in der vollen Liebesgemeinschaft mit Gott, durch welche er die Möglichkeit erlangt hat, die Erfüllung seines höchsten Existenzinteresses in der Verwirklichung seiner gottgewollten Bestimmung zur sittlichen Persönlichkeit zu erreichen, welche Heilsgüter er mit der Schrift auf die in Christo geoffenbarte vergebende und neuschaffende, oder „rechtfertigende“ und „heiligende“ göttliche Gnade zurückführt.

1. Das vollverwirklichte Wesen des Christentums. In der hier niedergelegten Aussage des christlichen Bewußtseins stehen wir auf dem Gipfel oder im Mittelpunkt seiner Aussagen überhaupt. Sie ist dem Inhalt des christlichen Bewußtseins vollendet adäquat, und auch die Dogmatik sieht sich durch sie auf das Pivot, den Angelpunkt, ihrer ganzen Rundschau im Gebiet des christlichen Bewußtseinsinhalts gestellt; daher diese Aussage im Rückblick auf die in der religionsphilosophischen Grundlegung gegebene Darlegung vom Wesen des Christentums (I, § 46) auch sofort zu der, den Kreis unserer Erörterungen schließenden Aussage über dessen volle Verwirklichung gestaltet werden konnte.

Demgemäß tritt hier auch zutage, wie sehr das Christentum an jenem Wesenszuge der Religion Anteil hat, wonach sie in des Menschen vitalem Interesse wurzelt, seine Lage gerade durch ihre deutlich gefühlte Abhängigkeit auch gesichert zu fühlen und zu wissen. Daher das Ziel aller Religion immer „Heilsgewißheit“ war, die im Christentum aber dazu erhoben ist, das Heilsziel im höchsten Normbewußtsein aufgestellt, und darum zweifellos auch als göttlich gewollt einerseits sicher zu wissen, andererseits aber auch durch diese göttliche Zustimmung als absolut gesichert betrachten zu dürfen. Und damit ist der in der Religion mögliche höchste Grad von Heilsgewißheit erreicht.

Gewonnen aber weiß der Christ dieses Ziel dadurch, daß er, von dem in der Gesetzesreligion vergeblichen Ringen danach kommend und von Schuldgefühl tief bedrückt, es dennoch gewagt hat, der in ihm erwachten Sehnsucht nach Frieden mit Gott zu folgen, und sich in gläubigem Vertrauen der Gnade hinzugeben, welche das Evangelium dem reuigen Sünder darbietet, gewiß, nur hierdurch, aber hierdurch auch sicher, das Ziel seines religiösen und ethischen Verlangens zu erreichen.

Diese Erlebnisse aber sind inhaltlich dieselben, welche in der Sprache der Schrift wie der evangelischen Kirche bezeichnet werden als Erlangung der „Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben“ und als Eintritt in die „Heiligung“.

2. Die Schrift. Es kann an diesem Ort genügen, kurz daran zu erinnern, daß die evangelische Kirche diese Bezeichnungen der scharfen und klaren Prägung entnommen hat und entnimmt, welche der Apostel Paulus dem christlichen Prinzip in seiner schon theologisch durchgebildeten Lehre gegeben hat. Zu fragen wird

nur sein, wie weit die letztere in den Lehrbestand der beiden evangelischen Konfessionen wirklich übergegangen sei, was später festzustellen sein wird.

Wichtiger aber ist es, sich darüber zu vergewissern, daß die Paulinische Lehrweise den Sinn des Evangeliums Christi selbst wirklich trifft, zumal da dies auf Grund der synoptischen Berichte, die vielfach durch das Medium einer von Paulus abweichenden Auffassung des Christentums hindurchgegangen sind, oft genug bezweifelt worden ist und immer noch bezweifelt wird. Zuzugeben ist gewiß, daß, wie wir schon verschiedentlich feststellen mußten, die geschärfte Paulinische Voraussetzung von sittlichem Unvermögen und sittlicher Erlösungsbedürftigkeit des Menschen einer naiv synergistischen Auffassung, wie sie neben der Paulinischen im Urchristentum herging, fremd blieb, und ihr vollends bei ihrer wieder gesetzlich werdenden Ausgestaltung fremd bleiben mußte. Dennoch konnten wir, andererseits auch darauf hinweisen (s. S. 558), daß die Macht der dem christlichen Prinzip innewohnenden Wahrheit stark genug war, auch dem synoptischen Referat ihre Prägung zu verleihen, überall da, wo es bemüht ist, Christi Predigt allein, in ihrer einzigartigen Erhabenheit, wiederzugeben.

Dies aber ist in einem Grade, der von allen Quisquilien der „synoptischen Frage“ und der diplomatischen „Historizität“ der vorliegenden Berichtsform abzusehen gestattet, der Fall in der vom Matthäusevangelium gegebenen Zusammenstellung der „Bergpredigt“. Denn trotz der gewohnheitsmäßig moralistisch-gesetzlichen Auffassung, der dieselbe seit Alters ausgesetzt gewesen ist, fällt es doch leicht, in ihren Grundzügen das christliche Prinzip in seiner vollen Reinheit aufzuweisen.

Zunächst ist es ja ganz falsch in den Makarismen von Mth. 5 nach Art der Gesetzesreligion einen sinnlichen Lohn für gewisse moralische Leistungen und Gesinnungsweisen in Aussicht gestellt zu sehen. Vielmehr wird der Besitz dieser letzteren und die Fähigkeit zu ihrer Betätigung selbst als „Seligkeit“ involvierend und unmittelbar mit sich führend gekennzeichnet durch das schon V. 3 versicherte und V. 10 wiederholte *αὐτὸν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Hierdurch werden die Futura der dazwischen stehenden Zusicherungen als an sich schon absolut garantiert und gesichert hingestellt, nicht aber als bloß eventuell und abhängig von erst eintretender menschlicher Leistung. Dem entspricht dann das *μακάριοι ἐστέ*

und weiter das ὑμεῖς ἐστὲ τὸ ἅλα und ὑμεῖς ἐστὲ τὸ φῶς V. 13 und 14, sowie die V. 16 hervorgehobene schon bestehende Fähigkeit der so Bezeichneten zu „guten Werken“. Schon die unmittelbar darauf folgende Versicherung aber, daß man „τὸν πατέρα ὑμῶν“ preisen werde, zeigt, wem diese Fähigkeit zu verdanken ist. So ist in den Makarismen nicht bloß (V. 3 und 6) die voll erwachte Erlösungssehnsucht als Grundbedingung, sondern auch die schon vollzogene Erlösung zum sittlichen Können vorausgesetzt und als Seligkeitsbesitz charakterisiert.

Bevor aber dann der im δοξάζωσιν τὸν πατέρα ὑμῶν angetönte Hinweis auf den Quell dieser Erlösung weiter ausgeführt wird, erfolgt erst 5, 17—47 der in die höchsten Höhen des sittlichen Ideals aufsteigende Ausbau des von solcher Erlösung in Aussicht genommenen Zieles, und damit die Entfaltung des ganzen heiligen Ernstes der an die Erlösten zu stellenden und gestellten Forderungen, gipfelnd 5, 48 in ihrer formal zusammengefaßten Absolutheit durch Gleichstellung mit der in Gott lebenden Vollkommenheit. Aber wiederum heißt dann dieser Gott ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.

Damit ist denn auch die Lösung des Rätsels jener in die Unendlichkeit sich erhebenden Forderung gegeben und nun folgt demgemäß Kp. 6 das Evangelium von dem auf Grund des Kindschftsverhältnisses zu diesem Vater möglichen und Erfolg versprechenden Trachten nach sittlicher Vervollkommenung als an Wert alle sinnlichen Güter übertreffend (6, 25 ff.), deren hinreichende Gewährung ohnehin dem Vater zugetraut werden darf. Und endlich beschreibt Kp. 7 aufs deutlichste das Verhältnis von religiöser Glaubensgesinnung und sittlichem Werk, als das Verhältnis von Baum und Frucht, und bezeichnet schließlich die geforderte Gesamtstellungnahme des Menschen als „Fels“ seines Heils (7, 24—27).

Der Evangelist aber bekundet sein klares Bewußtsein von der durchschlagenden und weltumwendenden Neuheit dieses Evangeliums in seinem Schlußwort über den vom Volk empfangenen Eindruck, „daß Jesus predige wie einer der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten“, will sagen: den Eindruck von authentischer Originalität und nicht bloßer Tradition. Daß aber die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch den Glauben und der daraufhin erfolgenden Aufnahme des Sünders in die Liebesgemeinschaft mit dem „Vater“ sowie von dem dadurch ermöglichten Eintritt des Menschen in den Prozeß

der sittlichen Heiligung, mit diesen großen Grundzügen der „Bergpredigt“ inhaltlich vollkommen zusammentrifft, das kann nur der leugnen, der vor sekundären theologischen Lehrfassungen den Gehalt der Gesamtaufassung oder das religiössittliche Prinzip nicht zu erfassen und wiederzuerkennen vermag.

§ 86. Das Wesen des christlichen Bewußtseins als „Gnadenstand“ wird von der altprotestantischen Kirchenlehre prinzipiell richtig ausgedrückt, sofern sie den Christen zuerst in der „Rechtfertigung“ durch Vollziehung der Versöhnung, als rein religiöses Gut die Heilsgewißheit gewinnen, und dann in der „Heiligung“ als der Folge der Versöhnung (resp. Erwählung) die Erlösung erfahren läßt, wobei jedoch auf lutherischer Seite die Heiligung nicht sicher genug in der Rechtfertigung begründet erscheint, und auf reformierter Seite die Heilsgewißheit nicht unabhängig genug vom Verlaufe der Heiligung gestellt wird.

1. Die Heilsgewißheit. Die Reformatoren proklamierten sofort als das nach dem Evangelium dem Christen in erster Linie garantierte Heilsgut die Heilsgewißheit. Es war das eine natürliche Folge davon, daß in der katholischen Kirche im Interesse der Macht des hierarchischen Standes die Heilsunsicherheit der Laienchristen geradezu gepflegt wurde, aber auch nach dem Sinn des katholischen Systems überhaupt notwendig beständig wieder aufleben mußte. Charakteristisch ist daher auch die energische Verwerfung der „*inanis fiducia haereticorum*“ auf dem Tridentinischen Konzil (Sessio VI, cap. IX) und charakteristisch ist ferner, daß die Entlastung gerade von der katholischen Heilsunsicherheit am unmittelbarsten als die von der Reformation gebrachte Wohltat empfunden wurde und zu ihrer Verbreitung am meisten beitrug.

Die Gewinnung der Heilsgewißheit war das positive Ergebnis der Verwerfung der judaistischen Seite des Katholizismus auf lutherischem, wie seiner paganischen Seite auf reformiertem Gebiet; dort wurde die Begründung der Heilsgewißheit auf eigene gute Werke und auf die Ableistung der in der Beichte auferlegten genügnenden Werke als gänzlich unsicher abgelehnt; hier wurde ihre Erstrebung durch Bilder- und Reliquiendienst, kurz durch Kreaturvergötterung, als erfolglos und heidnisch verworfen. Beide

reformatorischen Lager aber trafen zusammen in ihrer positiven Begründung der Heilsgewißheit auf das rückhaltlos gläubige Vertrauen, womit der Sünder das Evangelium von Gottes Gnade aufzunehmen habe und aufnehme. Und beiderseits auch wurde der adäquateste Ausdruck für diese Art, die Heilsgewißheit des Christen als begründet zu betrachten, in der Lehre des Apostels Paulus von der „Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch den Glauben allein“, gefunden.

Damit war endlich wieder der einfachen Wahrheit zum Durchbruch verholfen, daß der Mensch die Gewißheit seines Heils, d. h. die Gewißheit, daß er das Ziel seiner gottgewollten Bestimmung zur vollentwickelten geistigen Persönlichkeit erreicht habe, nicht zirkelhaft auf das begründen könne, was eben erst erreicht werden soll, und was daher dem Werden in einer vielfach schwankenden Entwicklung unterliegt, sondern nur auf das, dessen er sich längst als des unerschütterlichen Ankergrundes seiner gesamten Existenz bewußt geworden ist: auf seine völlige Abhängigkeit von Gott; denn diese ist ihm durch sein erwachtes sittliches Erlösungsbedürfnis nun bis aufs letzte hinaus enthüllt und durch das Evangelium bestätigt als eine, die Sorge um sein Heil aufs tiefste beruhigende, ja in beseligende Sicherheit verwandelnde Abhängigkeit von der vergebenden Gnade und heilenden Liebe des Allmächtigen. Daher wird in beiden reformatorischen Zentren der Paulinische Begriff der „Rechtfertigung“ richtig so aufgefaßt, daß er eine ausschließlich religiös-ideell geartete Rehabilitierung des noch lediglich als Sünder (ἁμαρτωλός) gewürdigten Gläubigen bezeichnen will, nämlich die, seinem erwachten Schuldgefühl zuteil werdende göttliche Zusicherung, daß er tatsächlich in demjenigen Verhältnis zu Gott stehe, dessen er sich unwürdig gefühlt hatte, und das doch als das in Wahrheit allein wirklich bestehende, auch ihm stets offen gestanden habe, was ihm jetzt endlich auch offenbar geworden sei.

Also „rein religiös“, wie wir heute sagen, und dies trifft den Paulinischen wie den reformatorischen Sinn des Ausdrucks; denn in beiden reformatorischen Lagern weiß man, daß auch die mit „Buße“ und „Glauben“ freilich unabtrennbar verbundene sittliche Wendung für die „Rechtfertigung“ des Menschen als ein für Gott bestehendes Motiv sie zu vollziehen, unmöglich in Betracht kommen kann. Und nach völliger Abscheidung solchen Motivs bleibt, so

scheint es, eben nur der oben herausgehobene „rein religiöse“ Charakter, die Aufnahme des Sünders in das Kindschaftsverhältnis zu Gott, die *ὑιοθεσία*, die *adoptio*, allein übrig.

Aber die Begriffe „Sünder“ und „Gotteskind“ in solcher Weise unmittelbar miteinander zu verbinden, das erscheint als eine ganz unmögliche Paradoxie! Wem erscheint es so? Dem evangelischen Bewußtsein offenbar nicht. Jesus „berief“ gerade die Allerschlimmsten, die „Zöllner und Sünder“, die durch Schuldgefühl „Mühseligen und Beladenen“ zu sich, um sie durch sein Evangelium zu „erquickten“ und unsere Mission macht es noch heute ebenso.

Aber selbst wenn wir erklärend hinzufügen: es handelt sich dabei ja um den reuigen Sünder, so mildert das aus dem schon angeführten Grunde die Paradoxie des so aufgefaßten Evangeliums in keiner Weise. Was für ein religiöses Bewußtsein ist es also, das sich auch so noch an ihr stößt? Es ist das katholische, es ist das judaistisch geartete, es ist das gesetzesreligiöse Bewußtsein.

Dieses ist es, welches auch in der reformatorischen Theologie sich noch einmal mächtig geregt hat, indem es sagte: wohl ist die *adoptio* des Sünders ein rein religiöser, in keiner Weise auch sittlich begründeter Vorgang; aber nicht umsonst führt er den juridisch anmutenden Namen „Rechtfertigung“, und obwohl rein religiös, ist er doch zugleich ein „forensischer“ Vorgang, ein, den angeklagten, ja, den sich selbst anklagenden Sünder aus einem entscheidend wirksam juridischen Motiv richterlich von der Anklage auf Sünde freisprechendes, ihn für „gerecht“ erklärendes „Urteil“.

Die Geltendmachung dieses Charakters der „Rechtfertigung“ wurde in der Reformation als der Punkt fixiert, verkündigt und religiös gefühlt, an dem sich Evangelismus und Katholizismus scheiden, und er wurde, wie bekannt, und wie wir zur Genüge schon oben ausgeführt haben, gewonnen durch die feste Verbindung, ja Verwicklung des „rein religiösen“ Aktes der „Rechtfertigung“ mit dem gesetzesreligiösen Dogma von der stellvertretend geleisteten Gesetzeserfüllung durch Christum.

Wir brauchen auf unsere oben (S. 506 ff.) begründete entschiedene Ablehnung dieses Dogmas hier nicht zurückzukommen. Doch drängt es uns, an dieser Stelle, auf dem Gipfelpunkt christlicher Dogmatik, noch einmal an Hand der Schrift möglichst klar festzustellen, wie

weit die Verknüpfung der evangelischen Rechtfertigungslehre mit diesem Dogma in der Lehre des Apostels Paulus begründet ist, und wie weit nicht; ferner aber wie diese Verknüpfung gelöst werden kann, ohne die der paulinischen Rechtfertigungslehre zugrundeliegende tiefreligiöse Idee zu verletzen, oder vielmehr, weshalb diese Verbindung gelöst werden muß, um diese Idee in ihrer evangelischen Reinheit, erst recht zu gewinnen.

Nach Pauli Auffassung trägt Gott durch seine Anordnung der endgültigen Erfüllung des Gesetzes durch Christi Opfertod der von ihm selbst veranlaßten Vorstellung des Menschen von der definitiven Solidarität des Gesetzes mit der göttlichen Gerechtigkeit liebe- und weisheitsvoll Rechnung (Röm. 3, 25 ὃν προσέθετο ἱλαστήριον und ... εἰς ἔνδειξιν) ..., einerseits sie durchaus bestätigend und jedem Mißverständnis seiner bisherigen παρεσις und ἀνοχή vorbeugend πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καίρῳ, andererseits aber um gerade durch diese vollgültige Befriedigung der Ansprüche des Gesetzes und seiner eigenen Gerechtigkeit, seiner Liebe die Möglichkeit zu verschaffen, den Menschen auf Grund seines Glaubens an die sühnende Kraft dieses ἱλαστήριον für „gerecht“ zu erklären (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ 3, 26) d. h. also den Einspruch seiner eigenen Gerechtigkeit gegen diese Art der Rechtfertigung des Menschen gerade durch ihre anderweitige vollständige Befriedigung zu beseitigen.

Und der Glaube des Menschen an diese geschehene Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit läßt ihn einerseits die Möglichkeit dieses δικαιοῦν δωρεὰν τῇ χάριτι (Röm. 3, 24) einsehen, und erfüllt ihn mit beruhigtem Vertrauen auf das wirkliche Vollzogenessein dieses Gnadenaktes, — andererseits bürgt dieser sein Glaube Gott dafür, daß die ihm zuteil werdende Vergebungsgnade ihm die göttliche Liebe gewiß mache; denn sie ist ihm zwar trotz seines Schuldgefühls, aber gleichwohl ohne Verletzung seines noch gesetzlich urteilenden sittlichen Bewußtseins, mithin auch ohne seine Ehrfurcht vor der göttlichen Heiligkeit zu erschüttern, zugesichert; und so jeder Mißverstand und Mißbrauch göttlicher Begnadigung ausgeschlossen. So wird von beiden Seiten, von Gottes wie von des Menschen Seite her die Möglichkeit des δικαιοῦν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (R. 3, 26) verständlich. Die δικαιοσύνη θεοῦ ἐκ πίστεως εἰς πίστιν (R. 1, 17), die δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ χριστοῦ (3, 22) ist möglich

und begreiflich geworden (ἀποκαλύπτεται 1, 17) durch die ἐνδείξεις τῆς δικαιοσύνης ἐν τῷ νῦν καίρῳ, geschehen durch die Anordnung der ἀπολύτρωσις ἐν χριστῷ Ἰησοῦ seitens der χάρις: (3, 24). Jenes ist die ermöglichte gnädige δικαιοσύνη θεοῦ, dieses die sie ermöglichende gesetzsgerechte; jene vollzieht sich in unserer δικαίῳσις, diese ist vollzogen im Tode Christi. Es ist bekannt, welche Schwierigkeit die Verwendung desselben Wortes δικαιοσύνη in diesen zwei verschiedenen Bedeutungen, dem Verständnis dieser ganzen Erörterung im 1. und 3. Kapitel des Römerbriefes von jeher bereitet hat; wie namentlich Luther längere Zeit dadurch am richtigen Verständnis gehindert wurde und die endliche Erlangung desselben wie eine Offenbarung begrüßte — freilich R. 1, 17 etwas anders (τοῦ θεοῦ als gen. autoris) verstehend.

Gleichwohl blieb es für die Reformation eine schwer zu lösende Aufgabe, dem Paulinischen Begriff einer δικαίῳσις ἐκ πίστεως χριστοῦ einen klaren und erlösenden Sinn abzugewinnen.

Richtig wurde von Anfang an erkannt, daß, da es sich bei dieser δικαίῳσις um den sich selbst als Sünder bekennenden Menschen handelt, seine Anerkennung als „gerecht“ zunächst und vor allem bedeuten müsse, daß Gott nicht nur seine bisherigen Sünden, sondern auch seine dem Gesetz widerstrebende Sündigkeit überhaupt ihm vergebe. Und dies mußte dem Apostel um so näher liegen, als er überzeugt war, daß das Hervortreten dieses Widerstreites in Gottes Heilsökonomie selbst begründet, also von Gott selbst beabsichtigt sei. Da aber des Menschen Sündigkeit, trotz Gottes Absehen davon, tatsächlich weiter besteht, so fragt sich, wie der neben der Sündenvergebung in der δικαίῳσις liegende positive Sinn einer göttlichen Anerkennung des Sünders als „gerecht“ zu verstehen sei. Richtig wurde wieder erkannt und allen „Einmischungs“versuchen gegenüber unerschütterlich festgehalten, daß Gegenstand dieser göttlichen Anerkennung keinesfalls irgend ein solcher Anerkennung doch niemals würdiges Maß realen sittlichen Könnens oder Handelns auf seiten des Menschen sein könne.

Aber statt nun an diesem Ausschluß eines sittlichen Wertes bei der „Rechtfertigung“ festzuhalten, erlaubte man sich in der Reformation mit zunehmender und zuletzt fast dogmatischer Sicherheit eine pure Ergänzung der Paulinischen Lehre, indem man in der Lehre von der „imputatio justitiae Christi an den reuigen Sünder“ Gott dennoch gerade am Sünder einen eminenten sittlichen

Wert zum Gegenstand seiner Anerkennung machen ließ, nur nicht einen dem Sünder selbst wirklich angehörigen, sondern einen ihm gänzlich fremden: die vollendete Gesetzeserfüllung Christi ihm zueignend, „imputierend“.

Wir haben auf das höchst Bedenkliche dieser Lehre oben hingewiesen. Vor allem: die δικαιοσύνη ist dann kein „rein religiöser“ Vorgang mehr, und wenn sie als „forensischer“ Akt nicht nur die Anerkennung, sondern sogar die Zuerkennung eines sittlichen Wertes sein soll, dem auf seiten des Zurechtfertigenden nichts entspricht, so gewinnt sie einen irrealen Charakter.

Wenn man diese Gefahr dadurch fernhalten wollte, daß man sagte: der Sünder selbst habe durch den ihm verliehenen Glauben an jene imputatio Gottes sich das Verdienst Christi angeeignet, so drohen neue Gefahren: dieser Glaube, dem tatsächlichen Schuldbewußtsein des Sünders inhaltlich widerstreitend, gewinnt dogmatischen Charakter, er wird zum äußerlichen Willensakt des Führrhaltens einer fremden lehrhaften Deutung des Todes Christi, und die Rechtfertigung wird zur lohnenden Anerkennung dieses Willensaktes als eines „opus“. Daß dann gleichzeitig aufs stärkste betont wird, dieser Glaube und sein Inhalt ändern an der wirklichen sündigen Beschaffenheit des Menschen gar nichts, zeigt, daß man die Gefahr der Irrealität des ganzen Vorgangs erkennt; aber sie wird nicht abgewehrt.

Wohl aber erhebt sich die Erkenntnis, daß das, was solche Gefahren herbeiführt, nicht den eigentlichen Sinn der Paulinischen Rechtfertigungslehre bilden könne, sich vielmehr nur leicht und unheilvoll in ihre kirchliche Auslegung eindränge, daß der Glaube vielmehr seine vor Gott rechtfertigende Kraft und Bedeutung in sich selber trage, indem er vor allem sein Wesen habe in dem tiefreligiösen Moment der fiducia; und dies führt zur wahren Lehre des Apostels Paulus zurück.

Er hat uns den Weg dazu selbst gezeigt, wie wir schon oben sahen, in der von der Genugtuungslehre ganz unabhängigen Erörterung von Röm. 4 über den Glauben Abrahams und dessen unmittelbare eigene Anrechnung zur „Gerechtigkeit“. Da ist der Glaube nichts anderes als das gläubige Vertrauen zu Gottes Wahrhaftigkeit und Treue. Und seine „Anrechnung zur Gerechtigkeit“ kann nur heißen, daß Gott eben dieses Vertrauen als das richtige, dem Menschen allein geziemende Verhalten desselben zu

Ihm anerkennt, also auch den Sünder als in Hinsicht seines nunmehr eingetretenen religiösen Verhaltens für „gerecht“ erklärt. Man braucht dabei nicht zu fürchten, daß dann ja doch wieder ein Tun des Menschen als „verdienstlich“ anerkannt werde. Vielmehr verliert der Ausdruck „gerecht“ gerade durch die rein religiöse Eigenart des „Glaubens“ jede Beziehung auf die sittliche Seite menschlichen Selbstwillens, und solche Beziehung braucht gar nicht erst, wie bei der Imputationslehre durch das peinliche Herabsetzen des δικαιούν zu einem bloßen reputari abgewehrt zu werden. Denn der Glaube kommt ja nur als Bekundung des lediglich empfangenden Abhängigkeitsverhältnisses des Menschen zu Gott in Betracht, aber diese Bekundung ist denn auch in dem seiner sittlichen Unvollkommenheit bewußten Menschen wirklich da, und das δικαιούν τὸν ἀσεβήν (Röm. 4, 5) wird damit ein innerlich wahrer und zugleich wirklich „rein religiöser“ Vorgang.

Vergleicht man dann den Begriff der πίστις, wie er einerseits in der Genugtuungslehre von Röm. 3, 25 bis 31 und andererseits in Röm. 4 auftritt, so ist klar, daß zwar der Gegenstand, auf den er sich richtet, verschieden ist, daß aber das Moment, welches die Rechtfertigung in Wirklichkeit allein motiviert, beiderseits identisch ist: die fiducia.

Daß er daneben auch für Paulus, namentlich in der ersteren Lehre, eine dogmatische Note hat, sahen wir schon früher. Aber es besteht in dieser Beziehung doch gleichfalls ein bemerkenswerter Unterschied zwischen der Paulinischen und altprotestantischen Zulassung dieses Moments. Das im Glauben mitgegebene „Fürwahrhalten“ ist nicht wie in der altprotestantischen Lehre der auf einem Willens- oder Gehorsamsakt beruhende „assensus“ zu einer dem Sünder äußerlich mitgeteilten Lehre von der Bedeutung des Todes Christi als einer absolut zureichenden Genugtuung, sondern bei Paulus einfach das auf eigenem empirischen Wissen beruhende Fürwahrhalten der Tatsache des Todes Christi, die für den Apostel gar keine andere Bedeutung hat und haben kann als der das Gesetz erfüllende Opfertod des Gottessohnes zu sein, also das Wissen von einer an und für sich und tatsächlich bestehenden objektiven Grundlage für des Menschen Vertrauen zu Gottes Gnade.

Es ist in dieser Beziehung wohl zu beachten, daß Paulus, wo er im 4. Kapitel (4, 23 ff.) aus der Vergangenheit zu seiner Gegenwart

sich zurückwendet, als Gegenstand des Glaubens eine andere Tatsache nennt, welche für ihn ebenfalls ihre Bedeutung unmittelbar in sich trägt: die Gottes Macht und Christi wahres Wesen offenbarende „Auferstehung des Herrn“. Und zwar eröffnet diese Wendung den Übergang des Apostels zu einer ganz anderen Gedankenreihe als die von Röm. Kap. 3. Von dieser, deren Mittelpunkt der unwiderrufliche Opfertod des Erlösers ist, wendet der Apostel sich jetzt ab, denn zu ihr gehört bei Paulus die Betonung der Auferstehung Christi nicht; sie müßte dabei wie eine Wiederrücknahme der geleisteten Genugtuung erscheinen, und wenn auch dies bei dem Apostel wegen der engen Verschlingung seiner verschiedenen Betrachtungsweisen des Erlösungswerkes Christi nicht klar hervortritt, so ist doch bekannt, wie oft in der patristischen Theologie Christi Auferstehung wirklich so betrachtet worden ist. Dafür ist es speziell im Römerbrief um so klarer, daß die Erwähnung der Auferstehung Christi 4, 23 jetzt den großen Gedankenzug des Apostels eröffnet, der von dem Gegensatz von $\sigma\alpha\rho\acute{\varsigma}$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ beherrscht wird, und nun in Kp. 6—8 sich mächtig entfaltet, die reale Besiegung der $\sigma\alpha\rho\acute{\varsigma}$ in Christi sarkischem Tode vorführt Röm. 8, 3 und 8, 15 f. in der realen pneumatischen $\epsilon\upsilon\theta\eta\epsilon\sigma\iota\alpha$ und Röm. 8, 23 in der $\alpha\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\omega\sigma\iota\varsigma$ τοῦ σώματος ἡμῶν (cf. 7, 24) gipfelt.

Die altprotestantische Lehre, der das Bestehen und die Verschiedenheiten solcher Gedankenreihen beim Apostel Paulus nie klar geworden ist, hat sich nun allein in seiner Genugtuungslehre verankert. Und indem sie sie überall bei ihm zugrunde liegen sieht und in seinen Kontext einträgt¹⁾, hat sie mit ihrer dem Paulus fremden Lehre von der imputatio iustitiae Christi an den Sünder, und mit ihrem strengen Bestehen darauf, daß dieser lediglich propter Christi meritum, lediglich auf Grund eines außer ihm gelegenen gesetzlichen Verdienstes „gerechtfertigt“ werde, doch mit besonderer Klarheit (freilich nur auf lutherischer Seite) einen entscheidend wichtigen Punkt der Paulinischen Lehre richtig ge-

¹⁾ Es ist sehr merkwürdig, wie in den protestantischen Symbolen der Unterschied zwischen der R. 4 hervortretenden unmittelbaren Anrechnung der πίστις zur Gerechtigkeit und der Anrechnung der in R. 3 eingetragenen Anrechnung der „Gerechtigkeit Christi“ unbeachtet bleibt. So fügt z. B. die F. C. III, 33 im Citat von Röm. 4, 3, einfach „propter mediatorem“ hinzu. Die Helv. post. XV („De vera fidelium justificatione“) wechselt mit beiden Formeln ganz harmlos ab. Die Westminster Konfession (Müller S. 567) verbietet endlich geradezu die Lehre, daß der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet werde; vielmehr werde die iustitia Christi so angerechnet und zitiert dafür R. 4, 6—8, wo davon eben nicht die Rede ist.

troffen: die strenge Unterscheidung, ja, theoretisch geradezu Scheidung von Rechtfertigung und Heiligung (s. § 86, 1).

Wir erreichen dasselbe ohne Satisfaktions- und Imputationslehre, indem wir den ersteren Vorgang auf die religiöse, den letzteren auf die sittliche Seite des menschlichen Bewußtseinslebens beziehen, und damit die Vereinigung dieser beiden Seiten, in welcher wir das Wesen des Christentums erblicken, nicht durch ihre unklare Vermischung, sondern in einer organischen und psychologisch erforderten Ordnung ihres Verhältnisses zueinander sich vollziehen sehen. Denn das Motiv, die Rechtfertigung rein und allein als zuerst geschehend festzustellen, war und ist auf reformatorischer und auf unserer Seite dasselbe: die Heilsgewißheit des Menschen fest begründet zu wissen. Denn dies kann nur dadurch erreicht werden, daß sein Verhältnis zu Gott das ganz unmittelbare und sichere der Gotteskindschaft wird.

Die Reformatoren erkannten, daß dies nur durch strengen Ausschluß des katholischen Begriffs menschlichen Verdienstes aus der christlichen Heilslehre möglich sei, entsprechend dem Evangelium, dessen Gesetzesfreiheit sie aber mit Paulus erst durch Christi Gesetzeserfüllung (und somit wieder gesetzesreligiös) hergestellt sahen. Wir dagegen sehen diese Gesetzesfreiheit des Evangeliums von vornherein als sein wahres, religionsgeschichtlich oder heilsökonomisch begründetes Wesen an und erachten die Heilsgewißheit des Menschen sofort als gewonnen, wenn er zum klaren Bewußtsein darüber gebracht ist, daß ihm sein Heil nur sicher sei in seinem Verhältnis völliger Abhängigkeit von Gott. Denn dieses Verhältnis ist das allein mögliche und schon in und mit der Existenz des Menschen unerschütterlich gegebene. Wir haben es schon mehrfach als die Seinsnorm alles kreatürlichen Lebens bezeichnet, und wenn der Mensch im Rechtfertigungserlebnis die Gewißheit erlangt, daß er zu Gott dann im richtigen Verhältnis steht, oder vor ihm „gerecht“ ist, wenn er von dieser Seinsnorm auch sein höchstes Lebensinteresse bedingt fühlt, so weiß er auch, daß ihm damit dasjenige Heilsgut zuteil geworden ist, dessen auszeichnende Eigentümlichkeit darin besteht, daß es dem Menschen nur geschenkt werden konnte, und ihm, wenn er aus tiefer Verdunkelung seines religiösen Bewußtseins zum Glauben gelangt, wiedergeschenkt wird, nicht „propter Christum“, sondern „per Christum“, der es

als seine Gottessohnschaft besaß und durch sein Evangelium von Gott als dem „Vater“ in seinen Jüngern zum Leben erweckt.

2. Die Heiligung. Das damit den Menschen in der Rechtfertigung geschenkte Heilsgut der Heilsgewißheit hat dann die Reformation als die unbedingt erforderliche Grundlage der „Heiligung“ erkannt und entscheidend geltend gemacht. Denn diese könnte als der durch das ganze Leben des Christen sich erstreckende Prozeß der ihm nunmehr möglich gemachten und gestatteten sittlichen Entwicklung ohne solchen Rückhalt im religiösen Bewußtsein nie die Kontinuität und Vertiefung erlangen, deren sie bedarf. Diese Heilsgewißheit darf dann allerdings nicht etwa in dem niederen, und auch nur täuschenden Gefühl bestehen, gegen Strafe sichergestellt zu sein. Und uns erscheint die Versicherung der F.C. (III, 53), sie gebe die Gewähr für sofortige und ungetrübte himmlische Seligkeit, als wenig evangelisch, weil solche Seligkeit unter Umgehung der Heiligung gar nicht denkbar wäre; wenn aber der Gedanke im Hintergrund liegt, dem Gerechtfertigten werde die Heiligkeit im Jenseits dazu geschenkt werden, so müssen wir daran erinnern, daß „geschenkte Heiligkeit“ eine *contradictio in adjecto* wäre, weil sie des Charakters und darum auch des Wertes der Sittlichkeit entbehren würde.

Vielmehr ist die Heiligung — denn von Heiligkeit kann bei Kreaturen überhaupt keine Rede sein — dasjenige Heilsgut, welches im Unterschied von der Rechtfertigung nicht geschenkt werden kann. Und indem wir von der Seinsnorm, deren der Mensch sich in der Rechtfertigung wieder bewußt wird, die übrigen Normen als die Entwicklungsnormen unterscheiden, betrachten wir die Angleichung an diese, vor allem an die sittliche Norm als die den Menschen gestellte Aufgabe, deren Lösung seinem Selbstwillen anvertraut werden muß, da der sittliche Wert, der an ihrer Lösung hängt, nur als selbsterworbener möglich ist.

Um so wichtiger ist es aber, daß die Heiligung auf die Rechtfertigung auch wirklich folge, hierfür aber bietet die altprotestantische Heilslehre nicht durchweg die sichere Gewähr.

So sehr es anzuerkennen ist, daß auf lutherischer Seite das ethische Moment im Glauben als Voraussetzung für die Anknüpfung der Heiligung betont wird, so sehr liegt andererseits das starke Gewichtlegen auf die *obedientia Christi passiva et activa* die Ver-

suchung nahe, dem Menschen nach so vollendeter Erfüllung des Gesetzes die Verwirklichung des Sittlichen nicht sowohl ermöglicht, als vielmehr erlassen und abgenommen zu sehen. Dazu kommt, daß der Begriff vom „Heil“ mehr die Hoffnung auf eudämonistische Zuständlichkeit erweckt, als die in stetem Fortschreiten sittlicher Höherentwicklung gelegene Seligkeit ins Auge fassen läßt, zumal die ganze Haltung gegenüber der Ethik mehr ein heteronomisches Gepräge trägt, das Sittliche keineswegs allein als das gern Gewollte und Erstrebte, sondern vielfach noch als das widerstrebender Neigung unter Drohungen und Verheißungen Gebotene betrachtet (vergl. F. C. VI de tertio usu legis).

Andererseits erscheint nach der reformierten Lehre durch die einheitliche Zurückführung des gesamten Heilsprozesses auf Prädestination und Gnadenwahl die Heilsgewißheit zunächst allzu sicher begründet. Angesichts von *gratia irresistibilis* und *inamissibilis* kann da von Unsicherheit gar keine Rede sein, denn es findet ja, wie wir schon sahen, überhaupt eine eigentliche Entwicklung mit ihren Schwankungen gar nicht mehr Raum. Allein dies ist ja nur die prädestinarianische dogmatische Theorie.

Sie aber macht den Fehler, daß sie die Heilsgewißheit nicht zurückbezieht auf das in der Rechtfertigung gewonnene wahre Verhältnis zu Gott, sondern vorwärts auf das Endziel des Erwähltheits. Aber dieses bleibt ja für die Praxis in Dunkel gehüllt, weil neben ihm die ebenso große Möglichkeit des Nichterwähltheits weiter besteht. Und das von den Dogmatikern und Predigern so beredt geschilderte innere Erleben von Rechtfertigung und Wiedergeburt kann auch, wie ausdrücklich versichert wird, trotz aller Deutlichkeit und Lebendigkeit nur ein vermeintliches und täuschendes sein. Wenn diese Lage aber dazu geführt hat, den Christen auf den sogen. *sylogismus practicus* zu vertrösten, so entsteht dadurch, neben anderen schon oben erörterten Unzuträglichkeiten, vor allem eine Gefährdung des evangelischen Prinzips von der Heilsgewißheit als der Grundlage der Heiligung, denn dieses Verhältnis wird dahin umgekehrt, daß vielmehr die Heiligung vermöge ihrer Fortschritte zur Grundlage für die Heilsgewißheit wird. Wenn dabei auch der Rückfall in katholisches Verdienstwesen durch theoretische Zurückführung solcher Fortschritte auf die Gnade vermieden, trotzdem aber faktisch auch erreicht wird, daß der Mensch aktiv am Heilsprozeß teilnimmt und diese Beziehung der Heils-

gewißheit nach vorwärts den Heiligungseifer nicht (wie auf lutherischer Seite die Gefahr droht) lähmt, sondern steigert, so kann doch die Lage praktisch dem gesetzlichen Leistungs- und Lohnsystem leicht wieder zum Verwechseln ähnlich sich gestalten.

Kapitel II. Die Verwirklichung des christlichen Bewußtseins in der religiösen Gemeinschaft und im Gesamt-leben der Menschheit.

1. Gottesreich und Kirche.

§ 87. Kraft seines religiösen Bewußtseins ist der Christ überzeugt, daß wie er selbst, so auch unzählige andere durch ihren Glauben an Christum als ihren Versöhner und Erlöser Gott zum alleinbestimmenden Herrscher in ihrem Innenleben haben werden sehen, und daß diese „Gottesherrschaft“, in allen diesen einzelnen fest begründet, sich innerhalb der Menschheit als die Macht eines, in seinen Grenzen zwar unbestimmbaren, weil unsichtbaren, Gottesreiches bekundet, das jedoch in dem Grade, wie seine Glieder sich gegenseitig als solche erkennen und zu einer religiösen Gemeinschaft vereinigen, in dieser, als der „sichtbaren Kirche“ ein Hauptorgan für seine Erhaltung und seine Ausdehnung über die gesamte Menschheit gewinnt.

1. Die religiöse Aussage betrifft zunächst allein die Existenz des „Gottesreichs“ und beruht als solche auf der vom Christen gemachten Erfahrung, daß sein durch Christum erwecktes religiöses Innenleben in ganz besonderem Grade, d.h. mehr als jedes ihm in seinem Geistesleben vorausgegangene religiöse Leben eine Neigung zur Isolierung an sich trägt, die von der Intensität und Intimität seiner ganz individuell gearteten Entstehung und inneren Ausgestaltung untrennbar erscheint. Ja, der einzelne Christ ist sogar versucht, die Aufrichtigkeit religiösen Lebens nach der Schweigsamkeit zu bemessen, in der es sich vollzieht: kein aufrichtigeres Gebet als das Gebet im Kämmerlein, wo kein fremdes Auge oder Ohr in meine Zwiesprache mit Gott sich mengen kann. Wie Christus selbst diese Zurückziehung als das richtige vorschreibt, und behufs stiller Einkehr zu seinem Vater sich in die Einsamkeit begibt, so sieht unwillkürlich auch der Christ hierin

die idealste und erfolgreichste Art der Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses.

Glücklich hat Schleiermacher den Zustand christlichen Geisteslebens, der so sich bekundet, als die Nachgestaltung von Christi Geistesleben, nämlich als Kräftigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseins gegenüber dem sinnlichen Selbstbewußtsein oder als die Herrschaft des Gottesbewußtseins über das sinnliche Selbstbewußtsein bezeichnet. Diese aber bekundet sich darin, daß der Inhalt alles Denkens durch den Gottesgedanken als durch sein Zentrum bedingt ist und alles Handeln aus dem christlich gearteten Abhängigkeitsverhältnis zu Gott seine Motive empfängt.

Aus dieser seiner Selbsterfahrung entsteht aber dem Christen schon vermöge der unwillkürlich ihm sich aufdrängenden Allgemeingültigkeit alles Normalen, die Überzeugung, daß es, wie in ihm, so auch in unzähligen seiner Mitmenschen bestellt sein müsse. Und hieraus ergibt sich ihm die Vorstellung von einer Ausgedehntheit dieser Gottesherrschaft im Bereiche des endlichen Geisteslebens, welche unmittelbar die Anschauung von einem Herrschaftsgebiet mit sich führt, das sich als das „Gottesreich“ bezeichnen läßt, in dessen Grenzen Gottes, freilich überall und immer allmächtig und unbeschränkt sich vollziehende Allwirksamkeit bereits nur noch willige Organe findet, die vollbewußt in seinem Dienst ihre Seligkeit finden und durch denselben ihrer eigenen Vollendung entgegengehen.

Zugleich aber muß sich der Christ, von seinem eigenen „in Gott verborgenen Leben“ aus sagen, daß ihm darüber, wo solch willige Organe Gottes sich finden, und wie weit sich das schon bestehende Gottesreich erstrecke, kein sicheres Urteil möglich sei. Und die tatsächliche Abgeschlossenheit der individuell gearteten endlichen Geisteswesen gegeneinander, deren jedes nur vor Gottes alldurchdringendem Blick offen daliegt, gibt ihm recht, wenn er von der „Unsichtbarkeit“ des Gottesreiches redet. Aber trotz derselben „glaubt“, d.h. vermutet er nicht bloß, sondern ist aus guten, nicht bloß subjektiven, Gründen innerlichst davon überzeugt, daß es, von Christus begründet, in der Welt eine Macht ist, welche sich mit der Gott eigenen Unüberwindlichkeit zur Geltung bringt.

2. Die Kirche. Gleichwohl empfand von jeher der Christ, wiederum kraft seines religiösen Bewußtseins, es als eine sich ihm

aufdrängende Pflicht, aus seiner Isolierung heraus und zu anderen Menschen auch religiös in Beziehung zu treten. Denn, wie wir schon früher sahen, liegt im Wesen der Religion überhaupt, trotz des ihr notwendig eigenen Individualismus, zugleich der Trieb zur Gemeinschaftsbildung, oder zum Heraustreten aus der Innerlichkeit der subjektiven Religion in die sichtbaren und mitteilbaren Formen der objektiven Religion. Und je intensiver das religiöse Eigenleben als Wahrheit und darum auch in seinem Recht auf Allgemeingültigkeit empfunden wird, desto stärker regt sich dieser Trieb. Er äußert sich aber teils in der Neigung, die schon Gleichgesinnten zu erkennen, teils in dem Pflichtgefühl, die noch nicht Gleichgesinnten zu solchen zu machen. Die auf solche Weise entstehende, sich erhaltende und ausdehnende religiöse Gemeinschaft der Christen, nennt sich mit einem, auf andere religiöse Gemeinschaften nicht angewendeten Ausdruck: die Kirche. Aber die mit menschlichen Mitteln zu vollbringende Gestaltung derselben pflegt sich nur schwierig zu vollziehen; und je bestimmter und sichtbarer Formen ihre Organisation und Wirksamkeit sich bedienen muß, desto sicherer wird auch in dem Christen die Gewißheit, daß die so entstehende Kirche sich mit dem tatsächlich bestehenden Gottesreiche nicht deckt; daß vielmehr dieses, weit entfernt für sein Bestehen und Weiterwirken auf die der Kirche zu Gebote stehenden Mittel und Wege allein angewiesen zu sein, in ihr nur eines seiner Organe, wenn auch ein Hauptorgan, haben kann, sonst aber, der in ihm wirksamen göttlichen Allmacht entsprechend, bezüglich seiner Machtmittel keiner menschlichen Bestimmung und Anordnung untersteht.

§ 88. Die der christlich religiösen Aussage eigene Unterscheidung von „Gottesreich“ und „Kirche“ findet in der Schrift ihre Bestätigung, hat aber in der altprotestantischen Kirchenlehre noch keinen Ausdruck von genügender Klarheit gefunden, während sie von der heutigen theologischen Wissenschaft in ihrer Berechtigung anzuerkennen und religionswissenschaftlich zu erklären ist.

I. Gottesreich und Kirche in der Schrift. Es kann angesichts der überlieferten Lehrweise Jesu gar kein Zweifel darüber herrschen, daß der Ausdruck βασιλεία τοῦ θεοῦ (bei Mt. sehr oft βασιλεία τῶν οὐρανῶν) die beiden Bedeutungen hat, von denen

wir schon I, § 48, 1 handelten: „Gottesherrschaft“ im ideell-religiös-sittlichen Sinn von einer überlegenen Kraft des Gottesbewußtseins im Menschen; und „Gottesreich“ im quantitativ äußeren Sinn von Herrschaftsbereich. „Naturgemäß treten diese zwei Bedeutungen zueinander in vielfältige und nahe Beziehung, sofern jener überlegenen Herrschaftsstellung des Gottesbewußtseins im menschlichen Geistesleben eine immer größere Ausdehnung ihres Bereiches innerhalb der Menschheit gewünscht und in Aussicht gestellt wird. Überall wo, wie namentlich in den Gleichnisreden Jesu, von einem „Wachsen des Gottesreiches“ die Rede ist, sind in dem Ausdruck beide Bedeutungen eng miteinander verbunden. Es kann weiter darüber kein Zweifel bestehen, daß das „Gottesreich“ im Sinne der Gottesherrschaft sowohl als schon der Gegenwart angehörig und schon in und mit Jesu Person als „gekommen“ betrachtet wird, wie daß es, durch Jesu Wirken in der Menschheit sich ausbreitend, auch im Sinne vom Herrschaftsbereich als „nahe herbeigekommen“ bezeichnet werden konnte. Es ist also in seinen beiden Bedeutungen sowohl der Gegenwart angehörig, als ein Gegenstand intensivster Zukunftshoffnung; denn jenes wie dieses liegt ja im Begriff des „Wachsens“. Ebenso ist klar, daß das „Gottesreich“ für die Zeit seines irdischen Werdens und Bestehens wegen der geistigen Innerlichkeit seines Wesens als äußerlich unwahrnehmbar, also als „unsichtbar“ bezeichnet werden mußte (Lc. 17, 21); aber auch, daß es, wegen seines schon wirklichen Bestehens wie ein Bezirk vorgestellt werden konnte, innerhalb dessen eine bestimmte Ordnung herrsche, welche den „Eintritt“, das εἰσερχεσθαι in dies Reich von der Erfüllung bestimmter Bedingungen abhängig mache (Mt. 5, 20. 7, 21. Cp. 18. Mc. 9, 47), und es zum Gegenstand einer Bewerbung, eines ζητεῖν werden ließ (Mt. 6, 33. Lc. 12, 31). Daß aber diese seine Gestalt bei seiner nach Inhalt wie Umfang eintretenden Vollendung auch in sinnlicher Sichtbarkeit werde offenbar werden, dies erwartete Jesus selbst, wie seine Zukunftreden zeigen, mit Bestimmtheit. Und hier erst gewinnt der Begriff, und zwar in deutlicher Anknüpfung an die prophetischen Verheißungen von Israels schließlicher Verherrlichung, eschatologische Bedeutung.

In dieser Gestalt ging der Begriff dann auch in die apostolische, besonders auch die Paulinische Verkündigung über. Als eine in sichtbare Erscheinung tretende verklärende Neuschaffung der irdischen Dinge und Wesen (1. Kor. 15, 50) wird die „βασιλεία τοῦ θεοῦ“

mit der herrlichen Wiederkunft Christi als nahe bevorstehend erwartet. Aber Anteil haben an ihr schon in der Gegenwart die, welche ihr nach ihrer geistigen Innerlichkeit bereits angehören (1. Kor. 4, 20. Röm. 14, 17), diejenigen aber, deren Wesen ihr widerstreitet, „werden das Reich Gottes nicht ererben“ (1. Kor. 6, 9. Gal. 5, 21).

Diese Vorstellung entwickelt sich alsbald dahin weiter, daß das am Ende der irdischen Dinge erscheinende Gottesreich seinerseits bereits in himmlischer Wirklichkeit existiert (Phil. 1, 23. Hebr. 12, 22 f. 2. Tim. 4, 18), aber das παραλαμβάνειν desselben ist schon jetzt den in der Gnade stehenden gewiß.

Von diesen Näherbestimmungen des biblischen Begriffs vom „Gottesreich“ sind es indes nur die seine religiös-sittliche Inhaltlichkeit, seine rein geistige Innerlichkeit und seinen stets zunehmenden Umfang betreffenden, an welchen unser heutiges Christentum noch ein aktuelles Interesse nehmen kann.

Mit diesen Merkmalen wurzelt der Begriff im eigensten Evangelium Jesu und seines größten ihm kongenialen Apostels, und kann, von zeitgeschichtlicher Bedingtheit frei, für jede Generation der Christenheit ein Gegenstand gläubig vertrauender Aneignung sein. So wird er, da er das christliche Prinzip zum Inhalt hat, zu einem Zeugnis für die menschheitliche Allgemeingültigkeit des Christentums, sowohl nach seiner religiösen, wie nach seiner ethischen Seite. Denn da das christliche Prinzip selbst schon in seinem Begriff der durch die Versöhnung des Menschen mit Gott ermöglichten „Heiligung“ die ganze christliche Ethik kompendiarisch mit umfaßt, so liegt im Begriff des „wachsenden Gottesreichs“ auch eo ipso schon die teleologische Beziehung auf die fortschreitende sittliche Normalisierung der Menschheit als gelegen im höchsten göttlichen Weltzweck. Und von diesem Gesichtspunkt aus erübrigen sich die neuerdings zahlreich aufgetretenen theologisch-philosophischen Versuche, dem Begriff „Gottesreich“ durch besondere sozialetische oder kultur-ethische Ausgestaltung desselben eine „Modernisierung“ angedeihen zu lassen, welche ihn auch außerchristlichen oder religiös-indifferenten Kreisen zur Annahme empfehlen soll. Er bedarf solcher Herauslösung aus dem Zusammenhang christlicher Weltauffassung nicht nur nicht, sondern verträgt sie nicht einmal, da sie die ihm selbst schon eigene sittliche Tendenz ihrer wirksamsten religiösen Motive beraubt.

Vom Begriff des Gottesreichs ist im neuen Testament der Begriff der „ἐκκλησία“ sehr verschieden. Dem Sprachgebrauch der Urgemeinde fehlt er noch und schon damit verrät sich der spätere Ursprung von Mt. 16, 18, während in der Stelle Mt. 18, 17 der Ausdruck nur noch im gemeingebräuchlichen Sinn von Gemeindeversammlung mit ihrer richterlichen Kompetenz verwendet wird.

Bei Paulus bezeichnet „ἐκκλησία“ vorwiegend nur noch die christliche Einzelgemeinde, steht daher öfter auch im Plural; und auch Gal. 1, 13 und 1. Kor. 15, 9 begreift er unter ἐκκλησία τοῦ θεοῦ wohl auch nur die wenn auch auf der Flucht zerstreute Jerusalemische Urgemeinde, und erst 1. Kor. 10, 32 stellt er die Gesamtheit der Christen als ἐκκλησία den Juden und Heiden wie eine besondere einheitliche Größe gegenüber; immerhin, die Kontinuität der göttlichen Heilsökonomie festhaltend als ein neues Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (Gal. 6, 16). Schon Paulus wendet auch den bildlichen Ausdruck σῶμα τοῦ χριστοῦ auf ein organisch geordnetes Gemeinschaftsleben, aber nur noch in der Einzelgemeinde, an (1. Kor. 12. Röm. 12, 5 f.).

Doch ist dann gerade diesem Ausdruck beschieden gewesen, in den deuteropaulinischen Briefen an die Kolosser und Epheser einen hochidealen ἐκκλησία-Begriff ins Dasein zu rufen. Indem ihm ein metaphysisch-transzendenter Sinn zuwächst, gewinnt er wie die Christologie dieser Briefe überhaupt, eine selbst über die irdische Welt sich erhebende kosmisch-universale Bedeutung (Col. 1, 18. 24. 2, 16. Eph. 4, 12. 16) und wird dem anderen Ausdruck πλήρωμα χριστοῦ gleichgestellt (Col. 1, 19. Eph. 1, 22 f. 5, 23—27). Damit wird ein dogmatischer Begriff der ἐκκλησία geschaffen, der, obwohl durchaus realistisch gemeint, doch zunächst über die Bedeutung einer organisierten irdischen Glaubensgemeinschaft hinausgreift, ohne doch mit dem der βασιλεία τοῦ θεοῦ zusammenzufallen (Col. 1, 13. 4, 11. Eph. 5, 5), denn er ist weder bloß ideell-innerlich, noch auch sinnlich-eschatologisch gemeint, vielmehr bestimmt, der Christenheit das Bewußtsein zu geben, der höchste göttliche Weltzweck zu sein. Christus als Haupt dieses σῶμα ist zugleich Haupt der Schöpfung überhaupt (Col. 1, 15 f. Eph. 3, 10. 21).

Andererseits zeigt hier die irdische Kirche schon Ämter für ihr Gesamtleben (Eph. 4, 11), doch tritt erst in den Pastoralbriefen die deutliche Spur vom Vorhandensein einer organisierten Gesamt-

kirche hervor, die als „Säule und Fundament der Wahrheit“ bezeichnet wird (1. Tim. 4, 15), als göttlich verordneter Träger der „gesunden Lehre“ und des gemeinsamen Glaubens (cf. 1, 3 ff. 18 ff.). Jede Gemeinde hat ihre Bischöfe oder Presbyter (1. Tim. 3, 1—4, 6 f. 13 ff. 6, 17. 2. Tim. 2, 3. Tit. 1, 5 ff.). Die Ordination geschieht durch Handauflegen 1. Tim. 2, 8 u. ö., Diakonen werden 1. Tim. 3, 8, „Wittwen“ 1. Tim. 5, 3 ff. erwähnt. Als Bezeichnungen von Gemeindeämtern erscheinen jene Ausdrücke aber auch schon Phil. 1, 1. Act. 20, 17.

2. Der altprotestantische Kirchenbegriff. Ein Zeichen von der Unvollständigkeit des Bruches der Reformation mit der alten Kirche ist namentlich auch die ihrem Kirchenbegriff verbleibende Unklarheit.

Auf der lutherischen Seite gelang es sogar einem Melanchthon nicht, den Unterschied zwischen den Begriffen „Gottesreich“ und „Kirche“ zu erfassen. Daher er die Kirche so definiert, daß sie einerseits der Gesamtheit der über den ganzen Erdkreis zerstreuten wahrhaft Gläubigen¹⁾, andererseits aber zugleich die Gemeinschaftsorganisation derselben mit den bestimmten Merkmalen der richtigen Verkündigung des Wortes Gottes und der richtigen Verwaltung der Sakramente sei²⁾. Hier entstammt die erste dieser Bestimmungen offenbar dem Begriffe „Gottesreich“, aber die Gewöhnung an die katholische Identifizierung desselben mit der institutionellen Kirche hinderte zunächst die Lösung beider Begriffe von einander und verstrickte den Kirchenbegriff in den Widerspruch einerseits, der Gegenstand gläubigen Vertrauens auf die rein innergeistigen und für den menschlichen Blick unübersehbaren Heilswirkungen des heiligen Geistes (Apol. IV, 22: *Illa est propria ecclesia quae habet Spiritum sanctum*), andererseits aber die durch göttliche Stiftung an äußerlich wahrnehmbare Statuten gebundene „Gemeinschaft der Gläubigen“ zu sein. Zugleich erwachte das donatistische Bedenken bezüglich der kirchlichen Mitgliedschaft der Ungläubigen und Bösen wieder, um auch wieder in der Weise Augustins als irrelevant abgewiesen zu werden, was den Wider-

¹⁾ Apol. (IV, 20) *Dicimus existere hanc ecclesiam, videlicet vere credentes et justos, sparsos per totum orbem. Et addimus notas . . .*

²⁾ Apol. (IV, 5) *Ecclesia . . . principaliter est societas fidei et spiritus sancti in cordibus, quae tamen habet externas notas, videlicet puram Evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi.*

spruch mit dem ersten Merkmal noch verstärkte¹⁾. Ein „tamen“ gestand diese Widersprüche zwar ein, beseitigte sie aber nicht.

Auf reformierter Seite verhalf zwar die bestimmte Entscheidung für die Prädestinationslehre der naheliegenden Unterscheidung zwischen einer „ecclesia invisibilis“ und einer „ecclesia visibilis“ zum Durchbruch. Dabei wurde unter ersterer die nur Gott bekannte Gesamtheit der „Erwählten“ verstanden. Aber sie ist keineswegs schon als solche identisch mit dem seiner Ausdehnung nach nur Gott bekannten „Gottesreich“. Denn sie ist keine zu allmählichem Wachstum bestimmte Größe, sondern besteht seit Ewigkeit aus dem „certus numerus“ der Erwählten; gleichwohl wird sie in einer Art geschildert, welche einerseits deutlich die Erinnerung an die Merkmale des Gottesreichs verrät, andererseits aber, ähnlich wie bei Melancthon mit denselben die bestimmten *notae* der *ecclesia visibilis* für vereinbar hält. Es sei an diesem Ort genug, das interessante Hin und Her festzustellen, welches sich an Bullingers Darlegung *Helv. post. XVII* beobachten läßt, zumal dieselbe in gewisser Beziehung die der sonstigen reformierten Symbole übertrifft. Bullinger schildert (s. Müller, S. 195 ff.) die Kirche als die „ecclesia catholica“, so genannt, *quod sit universalis et diffundatur per omnes mundi partes, et ad omnia se tempora extendat, nullis vel locis inclusa vel temporibus*; sie ist ihm mit dem Kirchenideal des Kolosser- und Epheserbriefes identisch (S. 197). Dann aber fragt er gleichwohl nach den *notis vel signis verae ecclesiae* und findet dieselben im richtigen Gebrauch von Wort und Sakramenten (S. 197 f.), beschränkt aber eben diese Kirche auf die *electi* (S. 198, 32) so daß außerhalb derselben kein Heil ist. Aber als sei ihm bei dieser Unklarheit doch nicht wohl, erinnert er gleich darauf doch wieder daran (S. 198, 35), daß „ecclesia non alligata est signis“ und dies führt ihn zur Erkenntnis einer Kirche, innerhalb deren Gott „die Seinen“ von den ihnen beigemischten bloßen Scheingliedern (S. 199, 29) unterscheidet, und diese „könne“ als eine „ecclesia invisibilis“ bezeichnet werden (S. 199, 9). Gleichwohl kehrt er auch hiernach zu den *signis* zurück, und legt unter ihnen, im Unterschied von äußerlichen Differenzen das Hauptgewicht auf die Einheit des im *Symbolum apostolicum* zusammengefaßten „dogma“. Es ist klar, daß die

¹⁾ Apol. (IV. 11) *Mali tantum nomine in ecclesia sunt, non re.*

hier eruierte *ecclesia invisibilis* sich wenigstens vorübergehend nahe mit der Idee des Gottesreiches berührt.

§ 89. Im Unterschied von der dem Gottesreich, kraft der Normativität des in ihm zu voller Verwirklichung gelangenden christlich-religiösen Prinzips, eignenden qualitativen Unveränderlichkeit, hat die Kirche soweit sie dieses Gottesreich in sich trägt, an derselben zwar auch ihrerseits vollen Anteil, zeigt jedoch in den für ihren menschlich-geschichtlich Bestand notwendigen Institutionen oder als „sichtbare Kirche“ eine wandelbare, weil entwicklungsbedürftige, aber auch entwicklungsfähige, „perfektible“ Gestalt, deren unausgesetzte, dem Wesen des Christentums immer mehr entsprechende Fortbildung als unveräußerliche Pflicht ihr obliegt.

1. Der protestantische Begriff der Kirche ist von uns schon in der Erörterung über das Wesen des Christentums als „objektive Religion“ (I, § 48) festgestellt worden. Hier ist daher auf seine Grundzüge nur insofern wieder einzugehen, als die ganze nun zur Ausführung gelangte dogmatische Darlegung das Recht erkennen läßt, ihn in derjenigen Konsequenz, zu welcher erst der neuere Protestantismus durchgedrungen ist, zu fassen. Diese Konsequenz zeigt sich vor allem in der bestimmteren Begrenzung seines Verhältnisses zum katholischen Kirchenbegriff. Während er für den alten Protestantismus mit letzterem in formaler Hinsicht noch vielfach verwandt blieb, so scharf auch der Gegensatz in materialer Beziehung wurde, ist für uns heute die Identifizierung von Gottesreich und Kirche darauf zurückgegangen, daß wir lediglich — aber als selbstverständlich — zugestehen, die Kirche trage, soweit in ihr das religiöse Prinzip des Christentums zu seiner wirklichen Vollziehung komme, allerdings auch ihrerseits das Gottesreich in sich, als die Motivkraft, durch die sie entsteht, und als die Norm, deren Verwirklichung in der Endlichkeit sie anzustreben hat; und dieser Anerkennung gibt auch der heutige Protestantismus für die evangelische Kirche eine noch wesentlich größere Ausdehnung, als er sie der katholischen sich mit dem Gottesreich identifizierenden Kirche zugesteht, wenn er auch von ihrer altprotestantischen Identifizierung mit dem „Antichrist“ längst zurückgekommen ist.

Vor allem aber sehen wir für die Kirche im protestantischen Sinn, entgegen allem pessimistischen Jammer über ihre „Zersplitterung“ die Basis kirchlicher Einheit gegeben in der Erkenntnis und Anerkennung des christlichen Prinzips, wie wir sie all ihren religiös einsichtigen Gliedern zutrauen dürfen. Diese Einheit ist in stande, allen Unterschieden der „Richtungen“ in ihr die Wage zu halten. Sind diese Unterschiede in der „protestantischen Gewissensfreiheit“ doch gerade deshalb begründet, weil ihre Unvermeidlichkeit, ja Notwendigkeit im tiefsten Wesen der Religion überhaupt begründet ist. Daher gehört die Freiheit, welche unsere Kirche der individuellen und kirchenpolitischen Betätigung ihrer Glieder läßt, mit zu den Symptomen, welche bezeugen, wie tief der Evangelismus, in welchem der Protestantismus wurzelt, im wahren Wesen der Religion verankert ist. Zu beklagen ist jene „Zerrissenheit“ denn auch nur, soweit sie wirklich ist, was dieser tadelnde Ausdruck besagt, soweit sie nämlich auf Verkennung oder Verleugnung der gemeinsamen religiösen Basis beruht, und somit die Betonung und Betätigung der Richtungsunterschiede von christlichem Geiste verlassen ist. Dies wird aber überall da der Fall sein, wo eine Richtung darauf ausgeht, die anderen zu verdrängen, und in katholischer, ja in hyperkatholischer Weise die Richtungsunterschiede innerhalb der kirchlichen Einheit gewaltsam zu tilgen; denn dies hat ja sogar dem katholischen Uniformierungsstreben nie gelingen wollen.

2. Die Wandelbarkeit der Kirche. Wenn wir daher in ruhigem Vertrauen auf jene religiöse Einheitsbasis uns heute nicht scheuen, geradezu „die Wandelbarkeit der Kirche“ als Konsequenz protestantischer Betrachtungsweise anzuerkennen, so schließen wir auch hier wieder nur den Kreis unserer dogmatischen Erörterungen, indem wir im Rückblick auf unsere „religionswissenschaftliche Grundlegung“ gerade diese Konsequenz wegen ihrer praktischen Bedeutung nochmals zum Gegenstande unserer Aufmerksamkeit machen. Tritt in ihr nur die Entwicklungsbedürftigkeit, aber auch die Entwicklungsfähigkeit der Kirche zutage, so sind eben diese Eigenschaften keine anderen, als die, welche auch im Wesen der Religion gelegen sind. Schon der Differenzierung der Religion in Religionen nach verschiedenen Stufen und Arten liegen sie zugrunde. Diese Eigenart der Religion hört nicht auf sich zu betätigen; sie erweist sich wie im weitesten Umfang der

menschheitlichen religiösen Entwicklung überhaupt, so auch wieder im engeren Umkreis der einzelnen Religion und im engsten Umkreis der in dieser sich bildenden Konfessionen und Denominationen. Sie ist schließlich in der Individuation der menschlichen Träger und Inhaber der Religion begründet, hat aber in dieser selbst ihr Gegengewicht an dem ihnen allen gemeinsamen Normbewußtsein, welches in jeder Religion und jeder Konfession nach dem Maße ihres Wahrheitsgehalts in dem sie beherrschenden religiösen Prinzip sich kundgibt.

Da aber dieses religiöse Prinzip stets eine bestimmtere Gestaltung des religiösen A. G.'s ist, so tritt hier das in aller Religion wirksame psychische Gesetz in Kraft, daß dieses Grundgefühl als primäres Gefühl alle seine Ausdrucksformen als sekundäre Elemente der Religion aus sich hervortreibt, um in ihnen sich sichtbare Gestalt zu geben. Damit aber fällt notwendig diese sichtbare Ausgestaltung der Religion unter die Bedingungen, welche der Kulturkreis stellt, innerhalb dessen diese Ausgestaltung erfolgt. Und diese Bedingungen sind von einer Verschiedenheit, welche erst in der Verschiedenheit der Individuen ihr Ende findet, oder auch, wie oben gesagt wurde, ihren letzten Grund hat. Diese Bedingungen wandeln sich im Laufe der Geschichte unablässig, weil ihre Träger, die Individuen, sich nie wiederholen, sondern stets wieder andere sind.

Wenn daher auch, vermöge der den Individuen immer auch gemeinsamen Züge, jede Religion ihren Gesamtcharakter in relativer Konstanz behauptet, so wandeln sich doch dessen Ausdrucksformen oder die sekundären Elemente jeder Religion beständig und werden vielfach der Grund zu weiterer Differenzierung der betreffenden Religion, wenn nicht der Stufe, so doch der Art nach.

Wo aber die höchste Stufe der Religion, soweit das Menschengeschlecht in Betracht kommt, erreicht ist, wie im Christentum, da ist zwar die Unveränderlichkeit des Prinzips an sich gesichert, und kann nur durch eintretende Trübungen mehr oder weniger nachhaltig verschleiert werden. Aber die Notwendigkeit, dieses Prinzip in den sekundären Elementen der Religion zum sichtbaren und mitteilbaren Ausdruck zu bringen, bleibt immer bestehen, und Wandelbarkeit ist dabei unvermeidlich, ja sie erweist sich geradezu als das Normale und Gebotene und als das Zeugnis für die Lebenskraft der Religion.

In bezug auf einen großen Teil jener sekundären Elemente, besonders den Kultus und die kirchliche Verfassung, hat auch der alte Protestantismus dies anerkannt. Aber vor allem bezüglich der „reinen Lehre“ hat er sie in formal ganz katholischer Weise verkannt und verleugnet, resp. als ketzerischen Abfall verurteilt. Als begreiflich und verzeihlich haben wir freilich die viel berufene „Unduldsamkeit“ der altprotestantischen Orthodoxie schon I, S. 587 bezeichnet, sofern tatsächlich ihre Theologie bis zum Ende des 18. Jahrhunderts die einzige war, in welcher das christliche Prinzip wirklich zum Ausdruck kam, so vielfach auch ihre Konkurrenten und schließlich ihre Verdränger ihr intellektuell-theologisch überlegen waren. Sie irrte nur darin, daß sie glaubte, es sei überhaupt keine andere Theologie fähig, auch ihrerseits das christliche Prinzip zum Ausdruck zu bringen. Da unterdes aber die Formen ihrer Theologie unwiderruflich veralteten und schließlich dem lebenden Geschlecht das christliche Prinzip eher verhüllten als ausdrückten, so stellte sich die Aufgabe, dasselbe Prinzip ebenso rein in einer Theologie zum Ausdruck zu bringen, welche zugleich den Anschluß fand an den inzwischen weitergebildeten und berichtigten Bewußtseinsinhalt der christlichen Kulturwelt überhaupt. Diese Aufgabe begriff die der Tradition in verständnisvoller Würdigung ihres Rechtes, aber gleichwohl frei gegenüber tretende wissenschaftliche Theologie des 19. Jahrhunderts wie der Gegenwart. Und so ist auch auf dem Gebiet der Lehre heute die stete „Perfektibilität“ des „Christentums“, d. h. der sichtbaren und mitteilbaren Form des Christentums, bei voller Anerkennung der Unveränderlichkeit seines Prinzips, von der protestantischen Theologie grundsätzlich anerkannt, und als Gegenstand einer in nie erlahmender Arbeit zu erfüllenden Pflicht begriffen. Aus dieser Stellungnahme heraus aber wird auch die schon dem alten Protestantismus eigentümliche maßvolle Einschätzung der religiösen Funktion der kirchlichen Gemeinschaft ganz in das Licht, echt evangelischer Betrachtungsweise erhoben werden können.

2. Die heilsvermittelnde Funktion der Kirche.

§ 90. Kraft seines religiösen Bewußtseins lehnt der Christ ebenso entschieden jede heilsmittlerische Funktion der von ihm vorgefundenen christlich-religiösen Gemeinschaft ab, als er ihre heilvermittelnde Funktion anerkennt, sofern

er weiß, daß er weder durch angeblich magisch auf ihn einwirkende kirchliche Akte umgewandelt, noch durch unmittelbar ihm zuteilgewordene Lehroffenbarung „erleuchtet“, sondern durch die von ihm auf geschichtlich und psychologisch geordnete Weise erfahrene Einwirkung jener Gemeinschaft fähig geworden ist, das zuerst in Christo verwirklichte Heil, die unmittelbare Offenbarung von Gottes Liebe, auch seinerseits zu erleben und sich dann seiner kirchlichen Gemeinschaft als ein lebendiges und reifes Glied einzuordnen.

1. Die religiöse Aussage. Der seiner Kirche vollbewußt angehörende evangelische Christ darf dieselbe betrachten als entstanden aus dem gegenseitigen Sicherkennen und Zusammenschließen wahrhafter Glieder des Gottesreiches und daher als die Stätte und den Umkreis menschlichen Lebens, innerhalb dessen die von Christus der Menschheit zum Bewußtsein gebrachte und erst dadurch ihrem Geistesleben voll erschlossene Selbstmitteilung Gottes an die Kreatur, als eine in höchster Beziehung versöhnende und erlösende erfahren und begriffen wird. Er weiß deshalb, daß sie ihre Lebenswurzel im tiefsten religiösen Eigenleben ihrer Einzelglieder hat, und daß daher auch ihr aus deren geistigen Austausch erwachsendes religiöses Gesamtleben denselben evangelisch-christlichen Charakter an sich tragen muß, wie das Eigenleben ihrer Einzelglieder. Diesen aber kennt er als das stete Zusammenbestehen von Heilsgewißheit, gewonnen durch die Rechtfertigung, mit nie erlahmender sittlicher Selbstkritik und Weiterentwicklung, bewährt in der Heiligung. Beides soll und wird er daher auch in der Art des christlich-religiösen Gemeinschaftslebens wiederzufinden erwarten, und im Hinblick hierauf wird er ebensowohl jede Unterschätzung wie jede Überschätzung der religiösen Wirkungskraft seiner Kirche zu meiden imstande sein.

2. Die evangelische Schätzung kirchlicher Heilsvermittlung. Schon der alte Protestantismus wurde durch seine für ihn unvermeidliche Stellungnahme zu den zwei Gegnerschaften, von denen er sich bedrängt sah, zu einer im Prinzip richtigen Selbsteinschätzung seiner kirchlichen Betätigung geführt, wenn er auch zu einer konsequenten Innehaltung derselben noch nicht durchdrang. Vermöge der geistigen Innerlichkeit seiner Frömmigkeit verwarf er, namentlich im Anfang der Reformation

einstimmig, den Glauben an den Übergang und die magische Einwirkung göttlicher Kräfte auf kirchliche Institutionen, Personen, Kultusutensilien und die durch sie resp. mittelst ihrer vollzogenen kirchlichen Akte, als Herabsinken zum heidnischen Aberglauben. Und vermöge der ihm eigenen religiösen Besonnenheit verwarf er mit derselben Entschiedenheit das schwärmerische Vertrauen auf angeblich unmittelbar empfangene göttliche Offenbarungsmittelungen lehrhafter Art.

Dabei zeigt freilich die lutherische Rückkehr zu einem katholisierenden Gnadenmittelbegriff, wie das reformierte Vertrauen auf ein, den kirchlichen Akten korrespondierendes unmittelbares Wirken des spiritus sanctus, daß beiderseits eine Verwandtschaft mit dem abgelehnten Gegner zurückblieb. Aber andererseits liegt doch in der einstimmigen Betonung des Glaubens der Empfänger als notwendig für die Wirkung kirchlicher Akte auf sie, das Richtige schon angedeutet, und vollends spricht sich in der Einschätzung der angeblich von den Schwärmern empfangenen Offenbarungen als anmaßender Phantastereien bereits ein unverkennbares Mißtrauen aus gegen den Glauben an Lehroffenbarung überhaupt. Zwar bleibt dieser Glaube bezüglich des Ursprungs des überkommenen gemeinsamen religiösen Bewußtseinsinhalts noch aufrecht, bezüglich des Entstehens und Fortbestehens des individuellen religiösen Innenlebens macht er bereits tieferer Auffassung Platz.

Diese schon im alten Protestantismus spurbaren Regungen brauchen heute nur ans Licht gezogen und an Hand eingehenderer Erwägung des Wesens der Religion konsequent weiter entwickelt zu werden, um zu der Einsicht zu führen, welcher wir schon verschiedentlich Worte geliehen haben (s. § 61, 3), daß nämlich alle kirchliche Einwirkung, welche die Erhaltung oder Begründung christlich-religiösen Lebens in den Einzelnen zum Ziel hat, dieses Ziel nur in dem Sinne erreichen kann, daß diesen Einzelnen ihr Eintritt in das christliche Heilsleben resp. ihr Verbleiben in demselben dringend nahegelegt und als entscheidend wichtig dargestellt wird. Aber wenn der alte Protestantismus von der Überzeugung nicht wich, daß Glaube schon da sein müsse, wenn die Akte der Kirche für ihre Empfänger Sinn und Wirkung haben sollen, so lag darin schon die Einsicht ausgesprochen, daß „Religion nicht lehrbar“ ist, daß daher auch alle kirchliche „Unterweisung“ die

Entstehung religiösen Eigenlebens wohl vorbereiten und psychologisch ermöglichen kann und darum auch soll, keineswegs aber mit Sicherheit, geschweige denn mit Notwendigkeit herbeiführt. Die Kirche und ihre Diener sollen und können diese Vorbereitung nur so vollziehen, daß sie darauf rechnen dürfen: die wirkliche Aufschließung des Menschen für Gottes Selbstmitteilung, will sagen sein eigenes Erleben unmittelbarer Offenbarung werde ihm das Mitgeteilte als Wahrheit bestätigen. Erst wenn dies erfolgt ist, und damit die religiöse Entwicklung des Einzelnen zur Reife gekommen ist, wird er auch Wesen und Zweck der religiösen Gemeinschaft begreifen und sich als ein wahrhaft lebendiges Glied ihr einordnen.

Nichts anderes aber liegt ja diesem Tatbestand zugrunde, als dies, daß die sekundären Elemente der Religion, durch welche sie objektive und mitteilbare Gestalt gewinnt, ihr primäres Grundelement nie wirklich erschöpfend und adäquat zu vergegenwärtigen vermögen, darum aber auch stets vervollkommnungsbedürftig bleiben. Ihre Mitteilung und Aneignung kann daher nie einen Ersatz bieten für jenes Grundelement selbst, das nicht gelehrt, sondern nur erlebt werden kann. Denn es ist ja das A. G. in seiner das Wesen jeder Religion bestimmenden besonderen, nur durch eigene Lebenserfahrung herbeizuführenden Gestaltung, im Christentum also die selbsterlebte Abhängigkeit des Menschen von Gottes Gnade behufs Verwirklichung seiner sittlichen Bestimmung. Dieses Erleben in ihren Gliedern zu erhalten und in solchen die es werden sollen, zu ermöglichen, bemüht sich die Kirche, weiß aber, daß sie für dieses Bemühen, ähnlich wie der Einzelne für die Betätigung seiner Bekehrung in der Heiligung, einer Entwicklung bedarf, die in der Gewißheit ihres Heilsbesitzes ihre Grundlage und ihren Kraftquell hat.

Und diese Einsicht kann nunmehr auch zur Gewinnung eines richtigen Begriffs von den der Kirche anvertrauten „Gnadenmitteln“ führen.

§ 91. Wie das originale religiöse Einzelleben nur durch Wort und Handlung gemeinschaftsstiftend werden kann, so muß auch die so von Christo her entstandene religiöse Gemeinschaft durch dieselben Mittel wiederum die Entstehung entsprechenden religiösen Einzellebens und damit zugleich

ihre eigene Erhaltung ermöglichen, daher in der christlichen Kirche als der Gemeinschaft der Gnadenreligion, übrigens mehr nach kirchlichem als nach biblischem Ausdruck — Wort und heilige Handlung als die ihr anvertrauten Gnadenmittel bezeichnet werden.

1. Religiöse Gemeinschaftsstiftung überhaupt.

Daß das zunächst immer in sich isolierte religiöse Einzelleben, die subjektive Religion, nur durch das, religiöse Vorstellung mitteilende und hervorrufoende Wort, und durch die, religiöses Wollen betätigende und anregende Handlung gemeinschaftsstiftend werden kann, haben wir früher zu zeigen gehabt (I, § 37. § 40). Welche Schwierigkeiten es hat, daß schon dadurch auch das so ausgedrückte religiöse Innenleben selbst erzeugt werde, das haben wir soeben dargelegt. Je höher die Religion steht, um deren Objektivierung in der Form religiöser Gemeinschaft es sich handelt, desto mehr wachsen diese Schwierigkeiten; denn desto höher sind die Ansprüche, welche das sie auszeichnende tiefe Erleben an die religiöse Reife der zu Gewinnenden stellt, und desto geringer wird die Wahrscheinlichkeit, daß es in Wort und Handlung sich wirklich adäquat ausdrücke und daß beide das richtige Verständnis finden. Der Erfolg hängt daher stets davon ab, welche Richtung das eigne Erleben des Aufzunehmenden nimmt, und dies wird göttlicher Führung überlassen bleiben müssen.

2. Die Herkunft des Begriffs „Gnadenmittel“ oder der „media salutis“ ist nicht im biblischen, sondern im kirchlichen Sprachgebrauch zu suchen. Auch die mit dem Ausdruck bezeichnete Sache hat ihr Analogon mehr im alten als im neuen Testament, und diese Analogie besteht wieder mehr mit der katholischen als mit der evangelischen Gnadenmittellehre, was ganz dem gesetzlichen Charakter des Katholizismus gemäß und schon in der Analogie der a. t. Nationalsooteriologie, d. h. der Abhängigkeit des Heils der Einzelnen von ihrer Zugehörigkeit zum Volk mit der katholischen Kirchensoteriologie begründet ist. Daher im A. T. der Beschneidung, dem Passahmahl, der Opferinstitution eine ähnliche Bedeutung und Heilswirkung zukommt, wie in der katholischen Kirche den Sakramenten, und zwar um so mehr, je mehr sich im späteren Judentum die Heilsanschauung veräußerlicht. Dagegen ist das Wort, in Gesetz und prophetischer Verkündigung, als die

ursprüngliche göttliche Gnadengabe mehr Grundlage des Bundesverhältnisses überhaupt, als ein Mittel, den bestehenden Bund zu erhalten, und ganz ähnlich macht der Katholizismus das Wort des „neuen Gesetzes“, dessen Inhalt vor allem die Wirksamkeit der Sakramente betrifft, zur Grundlage des ganzen Heilsinstituts.

Im N. T. sind die Analogien zum späteren Gnadenmittelbegriff eigentlich erst im Keimen begriffen, einfach weil die n. t. Literatur einen längeren Bestand der Christenheit gar nicht in Aussicht nimmt, sondern das Ende der Welt in nächster Nähe erwartet, daher die Mitteilung des Evangeliums noch eine ganz unmittelbare war.

Jesu gemeinschaftsstiftende Intention war selbstverständlich nicht, eine „neue Religion“ neben anderen oder gar neben der israelitischen Religion zu gründen, sondern das der Menschheit Erlösung bringende Gottesreich als die eigentliche Wahrheit der Religion Israels zu enthüllen. Schon dazu bedurfte es selbstverständlich des Wortes und der Handlung. Ersteres war sein Evangelium, letztere sein ganzes heiliges Leben; beides Mitteilung seines eigenen sittlich-religiösen Seins. Ob besondere heilige Handlungen von ihm „eingesetzt“ sind, bleibe späterer Erörterung vorbehalten.

In der Urgemeinde geht aus dem Gottesreich oder dem von Jesus hervorgerufenen neuen religiösen Bewußtsein zunächst die *Messiasgemeinde* hervor, begründet durch den λόγος τοῦ κυρίου (gen. obj.) (Act. 8, 25. 13, 48 f. 15, 25 f. 19, 10), d. h. der Predigt vom Herrn, über den Herrn, den gekreuzigten, aber zuverlässig wiedererscheinenden; und zu dieser Messiasgemeinde ist der Zutritt zunächst, in Analogie mit der a. t. Volksgemeinde, noch durch die Beschneidung bedingt, und daneben, später statt dessen, durch die „Taufe im Namen Jesu“ (Act. 2, 38).

Für Paulus ist der λόγος τοῦ θεοῦ (gen. subj.) (2. Kor. 2, 7. 4, 2) die entscheidende Wahrheitsoffenbarung, deren Inhalt sein Evangelium ist (1. Kor. 1, 18). Von großer religiöser Bedeutung wird für ihn die Taufe, weit mehr und tiefer als das Abendmahl, seiner ganzen Heilslehre eingefügt (Röm. 6).

Bei Johannes wird „das Wort“ Gegenstand tiefster Spekulation, während besondere heilige Handlungen (Joh. 3 und 6) einer überlegenen Vergeistigung unterliegen.

Daß von alledem der kirchliche Begriff der „Gnadenmittel“ erheblich absticht, erklärt sich schon aus dem sekundären Ursprung der Kirche; und daß dieser Begriff sich alsbald auf kirchliche Handlungen beschränkt, denen heilsmittlerische Wirkungen magischer Art zugeschrieben wurden, hatte vollends seinen Grund in den Nachwirkungen vorchristlicher religiöser Bewußtseinsinhalte.

3. Der evangelische Begriff der Gnadenmittel.

Die Reformation übernahm den Begriff der „media salutis“ als solchen zwar von der katholischen Kirche. Aber die Vergeistigung, die sie sofort an ihm vollzieht, tritt darin hervor, daß sie als das eigentliche und Hauptgnadenmittel das Wort betrachtet, das seinerseits auch den Sakramenten erst Inhalt und Wert gibt; daß sie demgemäß auch die Wirkung der Sakramente nicht schon durch deren rituell korrekte Verrichtung, sondern durch den Glauben der Empfänger bedingt sieht; während sie den Schwärmern gegenüber an der realen Bedeutung dieser, in den so aufgefaßten Gnadenmitteln liegenden Heilsdarbietung festhält. So sind ihr „Wort und Sakraments“spendung die beiden Hauptfunktionen der Kirche, in denen sie, lutherisch darin noch katholische Vorstellungen bewahrend, den heiligen Geist die gratia applicatrix ausüben sieht, reformiert, diese Vorstellungen ablehnend, dem heiligen Geist nur Anlaß und Gelegenheit für sein unmittelbares Gnadenwirken geboten sein läßt (Belege s. in den folgenden §§).

Diese Differenz ist nach unseren obigen Darlegungen heute dadurch zu begreifen, daß die lutherische Neigung zu einer heilsmittlerischen Betrachtung der Gnadenmittel durch Hervorhebung ihrer nur heilsvermittelnden oder heilsdarbietenden Bedeutung ermäßigt, die reformierte Neigung zur Zurücksetzung der Gnadenmittel durch Betonung ihrer geschichtlich-psychologischen Berechtigung korrigiert wird. Auch dabei aber ist festzuhalten, daß die Beschränkung des Begriffs „Gnadenmittel“ auf Wort und Sakrament immer nur den Sinn haben kann, diese als typische Repräsentanten des Begriffs zu würdigen, während die Mittel, welche dahin wirksam sind, in den Einzelnen diejenige innere Disposition herbeizuführen, in welcher ihr christlich-religiöses Verhältnis zu Gott sich bildet, oder Gottes Gnade nicht mehr bloß an ihnen, sondern in ihnen sich betätigt, innerhalb der christianisierten Menschheit in unübersehbarer Fülle und Mannigfaltigkeit sich vorfinden.

Zu ihnen aber sind nicht zu rechnen bereits herbeigeführte religiöse Dispositionen, wie die Gebetsstimmung, und Betätigungen wie das Gebet selbst; sie sind schon Ergebnisse, nicht mehr Mittel der Herbeiführung. Denn das öffentliche, gottesdienstliche Gebet ist zur Verwendung des Wortes als Gnadenmittels zu zählen. Und stets ist auch festzuhalten, daß alle Gnadenmittel, die im religiösen Gemeinschaftsleben sich auswirken, immer nur diese innerlich zum Empfang der Gnade disponierende Wirkung haben. Der Eintritt des Erwachens zum echten christlich-religiösen Bewußtsein ist etwas Spezifisches; auch bei ausgiebigster menschlicher Verwendung der „Gnadenmittel“ kann er ausbleiben.

§ 92. Die Wirksamkeit des Wortes als Gnadenmittel, von der altprotestantischen Lehre richtig bestimmt, von der lutherischen Orthodoxie jedoch katholisierend überspannt, äußert sich so, daß das Evangelium auf Grund seiner ursprünglichen Bezeugung in der Schrift zum Ausdruck gemeinsamer Heilserfahrung geworden, in der Kirche verkündigt wird und dadurch den Einzelnen dafür empfänglich macht, die gleiche Heilserfahrung zu machen, und so auch seinerseits und in seiner individuellen Lage der unmittelbaren Offenbarung Gottes in demselben Sinne teilhaft zu werden, welcher in der christlichen Gemeinschaft heilswirksam geworden ist.

1. Die protestantische Lehre vom Wort. Die Reformation und ihre symbolischen Zeugnisse verstehen unter dem „Wort“ als Gnadenmittel: die Schrift und die schriftgemäße Predigt (Aug. C. V. F. C. II, 50—52. Helv. post. I). Sie ging dabei freilich — von unbefangeneren Anfängen her — zur direkten Identifizierung der geschichtlich gegebenen Schrift mit dem „Worte Gottes“ fort, und diese Position ist im Laufe der Weiterentwicklung des Protestantismus unmöglich geworden (s. o. § 12, 2). Richtig aber war an sich, daß sie im Worte die zwei Bestandteile: Gesetz und Evangelium unterschied, die sie aber im A. T. wie im N. T. allzu gleichmäßig gegeben sah. Diese Ansicht freilich hat anderer Betrachtungsweise weichen müssen (s. o. § 64).

2. Inneres und äußeres Wort. Auf die Differenz der beiden Konfessionen über das Verhältnis vom „äußeren und inneren

Wort“ (vgl. § 12, 2, S. 65. § 78, 4, S. 540) sei indes hier noch einmal zurückgekommen. Dieselbe entstand durch eine erst nach dem idealen Anfang der Reformation eintretende Unklarheit auf lutherischer Seite. Verstand man, wie auf reformierter Seite unter dem „inneren Wort“ die *vocatio interna*, oder das der besonderen Wirksamkeit des heiligen Geistes zugeschriebene Erwachen des Heilsverlangens im Menschen, so war es, vor allem bei der zuerst allen Reformatoren eigenen prädestinationistischen Denkweise das natürliche, die Wirksamkeit dieses inneren Wortes der des äußeren Wortes voranzugehen, oder den Menschen durch die *vocatio interna* auf die Schrift hingeführt sein zu lassen, wo er dann seine innere Regung offenbarungsmäßig bestätigt und gekräftigt finde. So die Reformierten. Und dies entsprach dem tatsächlich sich entspinrenden psychologischen Vorgang beim Entstehen gerade des reformatorisch wirksam werdenden evangelisch-christlichen Bewußtseins. Dafür aber war auch gerade der Gang, den Luthers religiöses Erleben nahm, ein laut redendes Zeugnis. Und daraus hätte normalerweise auch das Vorgehen der Wirksamkeit des inneren Wortes lutherische Lehre werden müssen. Aber die Furcht vor der schwärmerischen Loslösung von der objektiv kontrollierbaren Heilsvermittlung und Heilsgewinnung brachte Luther dazu, beides an die Wirksamkeit des objektiv vorliegenden Schriftwortes für unbedingt gebunden zu erklären (Act. Smalk. VIII, 10. *quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocale verbum et sacramenta. Et nullus propheta Spiritum sine verbo vocali accepit*), durch das Wort also die *vocatio interna* erst hervorgerufen sein zu lassen, womit ihre Wahrheit und Wirklichkeit erst außer Zweifel gesetzt sei. Auf lutherischer Seite war dadurch ein dogmatisch gearteter Schriftglaube gefordert. Und dem entsprach allerdings auch auf reformierter Seite ein gleiches durch das Geltendmachen der Schrift als bleibendes Gebotsgesetz.

Diesen Schwankungen sehen wir heute als Wahrheit zugrunde liegen, daß ein menschliches Heilsverlangen, dessen Auftreten gewiß auf göttlicher Führung beruht, doch leicht in die Irre gehen kann, wenn es sich nicht an der in der Schrift vorliegenden Bezeugung seiner christlichen Inhaltlichkeit alsbald orientiert, während ein vorausgehendes bloßes Kennenlernen dieses Schriftwortes, ohne daß ein Heilsverlangen sich bereits geregt hat, keineswegs eine Garantie dafür bietet, daß dieses letztere infolge davon auch wirklich entsteht.

Religiös unreif gebliebene Menschen pflegen naturgemäß auch die Schrift nicht zu verstehen. Ein solches Verständnis wird also doch erst durch innere Weiterentwicklung möglich, und das ist ausgedrückt in dem altprotestantischen Satze, daß das äußere Wort durch eine besondere Wirkung des heiligen Geistes im Menschen heilswirksam werde. Freilich wurde dies nun beiderseits wieder äußerlich supranaturalistisch vorgestellt, wobei man zwar in der Versicherung des sich beim Lesen der Schrift einstellenden testimonium spiritus sancti internum schließlich zusammentraf, doch aber auf reformierter Seite ein an das äußere Wort nicht wesenhaft gebundenes selbständiges und unmittelbares Wirken des heiligen Geistes annahm, während auf lutherischer Seite sich eine katholisierende Anschauung entwickelte, wie sie schon im Rathmannschen Streit (1620 ff.) und dann vollends in der Lehre von der Wirksamkeit auch der *theologia irrogenitorum* zutage trat. Hiernach sollte (nach Analogie der Thomistischen Lehre von der Wirkungskraft der Sakramente) dem Schriftwort an und für sich schon eine heilswirksame Gotteskraft innewohnen, welche beim Lesen oder Hören desselben in Form der gepredigten „reinen Lehre“, unabhängig von der persönlichen religiösen Qualität des Verkündigers, von selbst sich am Empfänger geltend mache, wenn auch „resistibel“ also nicht mit notwendigem Erfolg. Trotz der hier scheinbar behaupteten Immanenz des Göttlichen im Kreatürlichen, blieb dieser Lehre doch durch die der Schrift superstitiös beigelegte magische Kraft der äußerliche und ungeistig wundergläubige Charakter der supranaturalistischen Anschauungsweise erhalten¹⁾.

§ 93. Die Sakramente definiert die protestantische Kirchenlehre gegenüber der katholischen Sakramentsmagie zunächst richtig als nicht unentbehrliche symbolische Handlungen, welche lediglich dieselbe Gnade wie auch das Wort darstellen und wirklich, jedoch nur bei vorhandenem

¹⁾ Gleichwohl haben die genannten orthodoxen Ausartungen, gerade wegen dieser Anschauungsweise ihre Grundlage auch in den beiderseitigen Symbolen:

F. C. II, 56. Auch wenn *praesentia* und *operatio Spiritus Sancti* beim Hören und Lesen des Wortes nicht immer deutlich erfahren werden: *Ex promissione verbi Dei certe statuere debemus, quod verbum Dei praedicatum et auditum revera sit ministerium et organum Spiritus Sancti, per quod in cordibus nostris vere efficax est et operatur.* *Helv. post. I (de scriptura sacra. Müller 171, 11)* *Credimus, ipsum Dei verbum annuntiari . . . atque spectandum esse ipsum verbum quod annunciat, non annunciantem ministrum, qui etsi sit malus et peccator, verum et bonum tamen manet nihilominus verbum Dei.*

Glauben der sie Vollziehenden auch heilswirksam darbieten, wobei indes einerseits die lutherische Lehre die katholisierende Anschauung von der objektiven Gegenwart eines spezifischen sakramentalen Heilsgutes ausbildet, andererseits die reformierte Lehre die symbolischen Handlungen nur als eindrucksvolles Veranschaulichungsmittel von einer gleichzeitigen Wirksamkeit des heiligen Geistes im gläubigen Empfänger betrachtet, die indes keineswegs an sie allein gebunden sei.

1. Die lutherische Lehre ist einerseits bei Melanchthons Bestimmungen verblieben: Apol. VII, 1. *Sacramenta non sunt tantum notas professionis inter homines, sed magis signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, per quae Deus movet corda ad credendum.*

ibid. 3. *Sacramenta vocantur ritus, qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae.*

ibid. 5. *Idem effectus est verbi et ritus . . . Sacramentum . . . quasi pictura verbi, idem significans quod verbum. Quare idem est utriusque effectus.*

Nach Abweisung der scholastischen Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente *ex opere operato, sine bono motu utentis*, heißt es Apol. VII, 19. *Docemus, quod in usu sacramentorum fides debeat accedere, quae credat illis promissionibus et accipiat res promissas, quae ibi in sacramento offerantur . . . Promissio est inutilis, nisi fide accipiat. Ebenso Apol. XII, 70.*

Andererseits trat die Lehre von einem im Sakrament dargebotenen spezifischen Heilsgut erst infolge des Abendmahlsstreites hervor (s. u.).

2. Die reformierte Lehre findet sich Helv. post 19 (Müller 205, 31) *Sunt sacramenta symbola mystica vel ritus sancti aut sacrae actiones a Deo ipso institutae constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria et subinde renovat: quibus item promissiones suas obsignat et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat ac veluti oculis contemplanda subjicit, adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante roborat et auget.*

ibid. S. 208, 15 ff. Neque vero approbamus istorum quoque doctrinam, qui docent, gratiam et res significatas signis ita alligari et includi, ut quicumque sacramentis ipsis foris participent etiam gratiae rebusque significatis participes sint, quales quales sint.

§ 94. Die Sakramente, als symbolische Vergegenwärtigungen des christlichen Prinzips, nach welchem die Gnade es ist, was in Bekehrung (Taufe) und neuem Leben (Abendmahl) den Menschen umwandelt, üben eine gnadenzueignende Wirkung aus, welche zu bestimmen ist als psychologisch vermittelte Einwirkung des in ihnen objektiv bezeugten Gemeinschaftsglaubens auf den Einzelnen, durch welche seine Empfänglichkeit für die seinem eignen Geistesleben immanente Wirksamkeit des göttlichen Geistes aufgeschlossen und stets von Neuem angeregt wird.

Die Sakramente und der Protestantismus der Gegenwart. Die Hemmnisse, welche uns heute verhindern, den Sakramentsbegriff des alten Protestantismus weiter festzuhalten, bestehen in den katholischen Resten desselben auf lutherischer, und in der supernaturalistischen Vorstellung von der göttlichen Wirkung, welche die sakramentale Handlung begleite, auf reformierter Seite.

Demgegenüber ist die heutige Fassung des Sakramentsbegriffs lediglich die konkrete Anwendung der allgemeinen Grundsätze, welche bezüglich der heilsvermittelnden Funktion der kirchlichen Gemeinschaft, wie bezüglich des Begriffs und der Heilswirksamkeit der Gnadenmittel vorhin dargelegt worden sind. Die richtige altprotestantische Unterordnung der Sakramente unter den Begriff des „Wortes“ als einzigen Gnadenmittels, fordert an sich schon die Rückkehr zu der, ursprünglich auch der lutherischen Reformation eigenen Auffassung der Sakramente als symbolischer Riten. Die Wertung der bei ihnen zur Verwendung kommenden materiellen „Elemente“ als bloßer Kultusutensilien, welche lediglich den Sinn der begleitenden Worte darstellen und sinnlich vergegenwärtigen sollen, ist damit festgelegt. Dieser Sinn ist aber einfach der des christlichen Prinzips und die Symbolik der sakramentalen Handlungen betrifft daher dessen beide Seiten: die religiös-grundlegende

oder die versöhnende Wirkung von Glauben und Rechtfertigung und die darauf gegründete sittliche, oder die erlösende Auswirkung des im Glauben schon gelegenen ethischen Keimes in der nunmehr einsetzenden positiv-sittlichen Vorwärtsbewegung des Menschen, d. h. in der Heiligung. Daß diese Heilsgüter in den Sakramenten den Empfängern derselben dargeboten werden sollen, dies zeugt dafür, daß die Gemeinschaft ihrerseits überzeugt ist, sie zu besitzen und durch die symbolische Bekundung dieser Überzeugung einwirken will auf das Innenleben der Empfänger, sei es, daß dieses für die göttliche Wirkung erst aufgeschlossen, sei es, daß diese, obwohl schon erfahren, doch stets stärker und deutlicher zum Bewußtsein gebracht werden soll. Daß die Sakramente dem Empfänger so eine göttliche Gabe vermitteln, dieser dem alten Protestantismus schließlich gemeinsam gewordene Gedanke wird damit festgehalten. Aber statt der supernaturalistischen Betrachtungsweise tritt vielmehr diejenige ein, nach welcher Gottes Selbstmitteilung dem menschlichen Geiste an sich schon immanent ist, und sowohl in den die Gemeinschaft bildenden Gläubigen voll zum Bewußtsein gekommen, als in den Sakramentsempfängern sei es erst überhaupt, sei es in erhöhtem Maße zum Bewußtsein zu bringen ist. Dabei ist jede der kirchlichen Handlung selbst, als bloßem Ritus etwa zugeschriebene dingliche Heilswirkung ausgeschlossen und ihre Bedeutung auf bildliche Vergegenwärtigung solcher Heilswirkung beschränkt, diese selbst aber Gott anheimgestellt.

§ 95. Die Taufe bewirkt nach altprotestantischer Lehre auf übernatürliche Weise die evangelisch gedachte Rechtfertigung und Wiedergeburt des Menschen, und ist, wie nach katholischer Bestimmung, wenn rite vollzogen eo ipso gültig und unwiederholbar am gleichen Subjekt; wobei auf lutherischer Seite die Wirklichkeit des gespendeten Gnaden-gutes möglichst realistisch, gleichwohl aber die Heilswirksamkeit, auch in der Kindertaufe, durch Glauben bedingt gedacht wird, während die reformierte Lehre den Hauptton auf den Glauben legt, die göttliche Seite des Vorgangs aber von dem abbildlichen Ritus unabhängiger denkt.

I. Die einstimmige Lehre. Während das neue Testament noch nicht die Mt. 28, 19 vorgeschriebene Taufformel, sondern

nur noch die „Taufe im Namen Jesu“ kennt (Act. 2, 38. 1. Kor. 6, 11. 12, 13 u. ö.), ist doch erstere Formel die kirchlich übliche geworden. Dagegen entlehnt die kirchliche Lehre allgemein ihre Würdigung der Taufe dem Ausdruck Tit. 3, 5 (λουτρὸν παλινγενεσίας) und nennt sie daher lavacrum regenerationis, Bad der Wiedergeburt, mit Beziehung auf die Vergebung der Sünden (Helv. post. 20: Intus regeneramur, purificamur a Deo per Spiritum sanctum. Belg. 34: Dominus . . . abluens, purificans et mundans animas nostras a cunctis sordibus et iniquitatibus suis) und Geistesmitteilung (Catech. maj. IV, 76: in hoc baptismo baptizatis datur et gratia et spiritus et virtus veterem hominem compescendi, ut novus prodeat et confirmetur).

Die Gültigkeit der Taufe wird aber ganz vom Gebrauch der trinitarischen Formel von Mt. 28, 19 abhängig gemacht, und ihre Wirkung, wie die der Gnadenmittel überhaupt, für unabhängig erklärt von der persönlichen Würdigkeit des Vollziehenden (C. Aug. VIII. Apol. IV, 47) (entsprechend der einst im Ketzertaufstreit erfolgten Entscheidung des Bischofs Stephanus von Rom).

Sehr dagegen weicht vom römischen Taufbegriff die Bestimmung ab, daß nicht die Erbsünde selbst, sondern nur deren Schuld getilgt, d. h. vergeben wird (Apol. I, 35). Lutherus scripsit, quod baptismus tollat reatum peccati originalis, etiamsi materiale peccati maneat, videlicet concupiscentia. Belg. 15, Müller, S. 238, 34: neque vero per baptismum peccatum originale penitus extinguere aut radicitus evelli credendum est, quamvis filiis Dei non imputetur, sed ex pura Dei gratia illis remittatur) — eine sehr wichtige Bestimmung, welche die evangelische, alle Illusionen von menschlicher „Heiligkeit“ ablehnende Aufrichtigkeit bekundet, wie wir schon oben (S. 384) hervorhoben.

Die unbedingte Heilsnotwendigkeit wird indes von der Taufe nicht mehr behauptet, dagegen auf ihre, strikten Gehorsam fordernde göttliche Anbefehlung stärkstes Gewicht gelegt (Catech. maj. IV, 38. Helv. post. 20). Zwar hat der lateinische Text der A. C. 9 „ad salutem“, was Melanchthon auch Apol. IV, 51 beibehält. Im deutschen Text fehlt es A. C. 9 aber, und auch die Apol. beruft sich vor allem auf den Befehl von Mt. 28, 19.

2. Die Differenz zwischen den zwei evangelischen Konfessionen erhob sich erst aus Anlaß der Kindertaufe, welche sie beide festhielten (Catech. maj. IV, 47. Apol. IV, 51. Art. Smalk.

V, 4. Helv. post. 20). Da beide auch darin übereinkamen, daß, wie bei allen Gnadenmitteln nur der Glaube des Empfängers eine Heilswirksamkeit der Taufe verbürge (Catech. maj. IV, 34: *citra fidem nihil prodest baptismus, tametsi per sese coelestis thesaurus esse negari non possit*), so fragt es sich, ob dies auch auf die Kindertaufe zutreffe. Dieser Kinderglaube wurde freilich lange von Luther entschieden behauptet und auch Catech. maj. IV, 55 sagt er noch: „*Quamquam pueri non crederent, quod nullo modo affirmandum est*“. Dennoch aber entschließt er sich hier den Fall seines Fehlens anzunehmen. Aber zugleich führt er aus, daß dies der Würde der Taufe als eines Sakraments keinen Abbruch tun würde, und unter ausdrücklicher Berufung auf seine ähnliche Ansicht vom Abendmahl (ibid. 56) bemüht er sich auch im Taufritus als solchem die Darbietung eines göttlich gewirkten Heilsgutes nachzuweisen. Denn durch die gottgewirkte enge Verbindung von *verbum et aqua in baptismum* werde schon der sichtbare Taufakt an und für sich ein so inhaltreiches Heiligtum, daß menschlicher Glaube dafür gar nicht in Betracht komme. Deutlich genug gibt er dabei einen nachträglichen Glauben zu, der sich des Segens einer einst empfangenen Taufe noch versichern könne: „*Propterea dico: si non recte credidisti prius, tamen adhuc crede, atque ita dicas: baptismus quidem rectus fuit, ego vero miser eundem non recte suscepi*. Und auch ibid. 57 heißt es nicht, daß das Gebet der taufenden Kirche im Kinde den Glauben wirke, sondern: selbst wenn wir glauben und die Kirche um Glauben für das Kind bete, so sei doch beides nie so fest und sicher, daß darauf das sakramentliche Wesen der Taufe selbst sollte beruhen können. Die spätere lutherische Dogmatik hat hier wesentlich vergrößernd weitergestaltet.

Auf reformierter Seite dagegen begnügte man sich, den Ritus als äußeres Abbild des inneren Geschehens zu betrachten, dies letztere aber als das freie, an Riten sich nicht bindende Wirken des heiligen Geistes — dies übrigens ebenfalls ganz supranaturalistisch-ichfremd — vorzustellen.

§ 96. Der symbolischen Darstellung der Rechtfertigung und Wiedergeburt in der Taufe kann die Bedeutung eines Gnadenmittels nur in der geistigen Weise zukommen, daß die kirchliche Gemeinschaft durch die Taufe jene Heilsgüter,

als in ihr selbst bereits göttlich verwirklichte, dem Einzelnen zur Aneignung darbietet, und deren auch in ihm zu bewirkende Vollziehung ihrerseits dadurch zu sichern gelobt, daß sie ihn möglichst frühzeitig in den Bereich ihrer Einwirkung aufnimmt, wobei auch der Kindertaufe nichts Magisches verbleibt, und ihrer Verwerfung jede Berechtigung entzogen wird.

Die Taufe im heutigen Protestantismus. Das Recht der heutigen evangelischen Gemeinde, am Sakrament der Taufe festzuhalten, beruht einerseits auf unserer in die richtigen Schranken sich fügenden Auffassung der kirchlichen Heilsvermittlung und der Gnadenmittel überhaupt, mit der schon jede superstitiöse und magische Betrachtungsweise des Taufritus aufgehoben ist, andererseits aber darauf, daß erst mit dieser Auffassung das Recht wiedererlangt und ohne dogmatische und kirchenpolitische Gewaltsamkeit geltend gemacht werden kann, auch an der Kindertaufe nicht bloß festzuhalten, sondern ihr auch einen religiös im höchsten Grade wertvollen Sinn zu erhalten. Damit zeigt sich wiederum die zwischen dem alten und unserem heutigen Protestantismus bestehende ungebrochene Kontinuität in schönster Weise. Denn erst bei unserer Auffassung der Taufe, als Bekundung der von der kirchlichen Gemeinschaft übernommenen Verpflichtung, die Entstehung christlichen Glaubenslebens und Gnadenstandes in dem Täufling, soweit es in ihrer Macht steht, wirksam vorzubereiten und zu ermöglichen, — erst bei dieser Auffassung kommen auch die Motive wieder zu voller Geltung, welche in Wahrheit allein wirksam waren, wenn die beiderseitigen Reformatoren die Kindertaufe gegen die Verwerfung seitens der Wiedertäufer in Schutz nahmen. Diese Motive entsprangen lediglich der Überzeugung, daß es unbedingt geboten sei, der Kirche das Bewußtsein ihrer Verpflichtung gegen die in ihre Gemeinschaft Hineingeborenen zu erhalten, nicht als die Verpflichtung oder als die Berechtigung eines als Heilsmittler sich gerierenden klerikalen Standes, sich die Herrschaft über das religiöse Leben einer ihm untergebenen Laienschaft von allem Anfang an zu sichern, sondern: als die Verpflichtung und auch als die Berechtigung der erwachsenen und zur vollen religiös-sittlichen Reife gelangten älteren Generation der Kirchenglieder, die jüngere Generation von allem Anfang an zu demjenigen Ziele zu leiten, in dessen Erreichung sie selbst ihre tiefste religiöse Befriedigung und die Aussicht auf Verwirklichung ihrer sittlichen

Bestimmung, d. h. ihres Heilsverlangens gewonnen zu haben sich bewußt ist. Diese Unterscheidung von älterer und jüngerer Generation ist durch ihre Begründung in den natürlichen Verhältnissen einfach unverwischbar und daher auch ihre pädagogische Geltendmachung bleibend berechtigt.

Das Motiv der Reformatoren indes, durch die Kindertaufe der Kirche die Möglichkeit zu erhalten, wahre Volkskirche zu sein, oder die kirchliche Gemeinschaft mit der bürgerlichen sich decken zu lassen, kann bei der heutigen Freigabe religiöser Gemeindebildung in den bisherigen kirchlichen Territorialgebieten, nicht mehr maßgebend sein; denn infolge derselben ist längst eine immer zunehmende Mischung verschiedener Konfessionen und Denominationen innerhalb derselben bürgerlichen Gemeinschaften eingetreten.

Wohl aber bleibt auch für unsere Kirche das Motiv in Kraft, ihre in ungebrochener geschichtlicher Kontinuität bewahrte Identität mit dem ursprünglichen Christentum zu behaupten und zu erhalten.

Abgelehnt wird damit auch heute, wie schon von den Reformatoren, die Betrachtungsweise, als ob die kirchliche Gemeinschaft ein bloßer „Verein“ sei, dessen Bestand lediglich vom Belieben frei hinzutretender Gleichgestimmter abhängt. Solcher Betrachtungsweise kommt gewiß in einem höheren Sinn ein großes Recht zu im Hinblick auf die tiefe und erst bei entsprechender Geistesreife erfaßbare Bedeutung des christlichen Prinzips. Auf der anderen Seite aber entspringt sie meist entweder der Ansicht, als handle es sich beim Beitritt zum Christentum lediglich um eine Sache menschlicher Willkür und äußerlicher Motive, oder aber, wie beim Schwärmertum, um einen Gehorsamsakt gegenüber vermeintlich heiligender göttlicher Inspiration. In Wirklichkeit aber handelt es sich um die Erfüllung der schon im Wesen des Menschen liegenden Forderung, soviel es in der Macht der bestehenden kirchlichen Gemeinschaft liegt, die normale Entwicklung und geistige Entfaltung jedes ihrer Glieder gegen mögliche Gefährdung und Verbildung sicherzustellen. Daß behufs dieser Sicherstellung die Einwirkung der ihrer schon teilhaft gewordenen älteren Generation auf die nachgeborene jüngere gar nicht früh genug beginnen und nicht sorgsam genug ausgeübt werden könne, das ist der Sinn der Kindertaufe, in welcher somit auch der wahre Sinn der Taufe überhaupt erst seine volle Ausprägung erhalten hat.

Demgegenüber haben alle sich breitmachenden Tendenzen, die Taufe überhaupt für überflüssig und unnötig zu erklären, ihren Rückhalt nur in der heute wirklich „überflüssig“ gewordenen Polemik gegen die Lehren der altchristlichen und altprotestantischen supranaturalistischen Dogmatik von der Taufe, und der in dieser Polemik entwickelte Eifer bekundet nur, daß man dieser Dogmatik immer noch selbst einen Einfluß beimißt, von dem man sich befreien zu müssen überzeugt ist, daß sie mithin einem Gefühl der Unsicherheit hinsichtlich der Bedeutung entstammt, welche der Taufe in Wirklichkeit beizumessen ist.

§ 97. Das Abendmahl ist für jede christliche Konfession die Darbietung ihres höchsten Heilsgutes, daher katholisch: die objektiv-magisch sühnende und heiligende Wiederholung der Opferung Christi, protestantisch: die erneute Vollziehung der versöhnenden und erlösenden Lebensgemeinschaft mit Christo, wobei das Luthertum in einer von Glauben oder Unglauben der Empfänger unabhängigen leiblichen, das Reformiertentum in einer nur vom Gläubigen erfahrenen geistig-realen Gegenwart der Person Christi selbst den objektiv göttlichen Kern des Vorganges erblickt.

I. Die innerprotestantische Differenz beruht auf der Unterscheidung von Wirklichkeit und Wirksamkeit des im Sakrament dargebotenen Heilsgutes, wobei die letztere einstimmig vom Glauben der Empfänger abhängig gedacht wird; während aber die Reformierten darin auch die nur für den Glauben gegebene Wirklichkeit des sakramentalen Heilsgutes erblicken, will das Luthertum diese darüber hinaus noch durch eine, dem Glauben zum Heil, dem Unglauben zum Unheil reichende, im Sakrament gegebene leibliche Gegenwart der Person Christi gesichert sehen¹⁾.

¹⁾ Luther. Lehre. Aug. Conf. invar. X. F. C. epitome (De coena Domini 6): Credimus, docemus et confitemur, quod in coena Domini corpus et sanguis Christi vere et substantialiter sint praesentia et quod una cum pane et vino vere distribuantur atque sumantur.

ibid. 7: Credimus, docemus et confitemur verba testamenti Christi non aliter accipienda esse, quam sicut verba ipsa ad litteram sonant: ita ne panis absens Christi corpus et vinum absentem Christi sanguinem significant, sed ut propter sacramentalem unionem panis et vinum vere sint corpus et sanguis Christi.

Reformierte Lehre: Helv. post. 21 (Müller, S. 211, 1—10) Est spiritualis manducatio corporis Christi non ea quidem, qua existimemus cibum ipsum mutari in

Auf den tieferen Anlaß dieser altprotestantischen Differenz, wie er in der Verschiedenheit der beiderseitigen religiösen Grundstimmung gelegen war, haben wir schon oben bei Gelegenheit der dabei auch in der beiderseitigen Christologie entstehenden Differenz hingewiesen (s. o. S. 465).

2. Beurteilung der Differenz. Die verschiedene Auffassung der „Einsetzungsworte“ war nur eine Folge jener Abweichung in der religiösen Grundstimmung. Wenn jedoch die exegetische Frage als entscheidend betrachtet wird, so steht wohl außer Zweifel, daß der Bericht des Apostels Paulus 1. Kor. 11, 23ff. alle anderen an Alter und deshalb auch an Zuverlässigkeit übertrifft; und so viele Rätsel und Auslegungsmöglichkeiten auch diese Stelle in sich bergen mag, so kann doch darüber wieder kein Zweifel herrschen, daß der Apostel auf eine intensive, mystisch vertiefte Vergegenwärtigung der Heilsbedeutung des Todes Christi das Hauptgewicht legt, d. h. aber auf den rein geistigen Vorgang inhaltreichster christlicher Andacht. Und daß er der „Überlieferung“ geglaubt hat, Christus selbst habe die Erhaltung und jeweilige innigste Erneuerung solchen geistigen Bandes zwischen sich und seiner Gemeinde gewollt und gefordert, dies darf unseres Erachtens für sich allein schon der gleichen Überzeugung der Christenheit zu bleibendem Rückhalt gereichen. Die Vergeistigung des Abendmahlgenusses findet im neuen Testament selbst aber ihre Vollendung im Johannes-Evangelium Kp. 6, gipfelnd in dem Worte 6, 63: „Der Geist ist es, der da lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze.“

Daß nun aber die von den synoptischen Evangelien überlieferten „Einsetzungsworte“ Jesu für Luther und seine Kirche der Anlaß wurden, eine Reihe von religiösen Vorstellungen auszubilden, welche ihre Verwandtschaft mit den katholischen Residuen vorchristlich-sinnlicher Mystik vergebens verleugnen, das gehört wiederum, und zwar mit besonderer Deutlichkeit, zu den Beweisen vom Entstehen jener selbstgeschaffenen Probleme, denen wir in der

spiritum, sed qua manente in sua essentia et proprietate corpore et sanguine Domini, ea nobis communicantur spiritualiter, utique non corporali modo, sed spirituali, per Spiritum sanctum, qui videlicet ea, quae per carnem et sanguinem Domini pro nobis in mortem tradita, parata sunt, ipsam inquam remissionem peccatorum, liberationem, et vitam aeternam, applicat et confert nobis, ita ut Christus in nobis vivat et nos in ipso vivamus, efficitque ut ipsum, quo talis sit cibus et potus spiritualis noster, id est, vita nostra, vera fide percipiamus.

altkirchlichen Näherbestimmung der christlichen Heilsanschauung schon so mannigfach begegnet sind. Und die Art, wie die alte lutherische Dogmatik die Vorstellungen von der Allgegenwart des Leibes Christi und der „*unio sacramentalis*“ so nachhaltig verteidigte, daß sie die notwendig werdenden Distinktionen nicht bloß in ihre Christologie, sondern selbst bis in den Begriff der Gnadenmittel überhaupt zurücktrug, gewährt einen Anblick, der kein systematisch-theologisches, sondern nur ein religionsgeschichtliches — aber auch so nur pathologisches — Interesse erwecken kann; wozu wir uns daher schon früher (S. 467) gegenüber der Christologie dieser Dogmatik veranlaßt sahen, das müssen wir auch gegenüber ihrer Abendmahlslehre tun: wir verweisen ihre Darstellung aus der systematischen in die historische Theologie.

§ 98. Das Abendmahl ist das den Gnadenstand des Christen stets neu bestätigende und belebende Gnadenmittel schon dadurch, daß in ihm eine symbolische Beurkundung des in der Gemeinde real bestehenden Glaubens an die Heilsbedeutung des Todes Christi und der in der Gemeinde real bestehenden Erfahrung von der heiligenden Kraft der Lebensgemeinschaft mit Christo gegeben wird; denn durch solche Beurkundung tritt die in der Gemeinschaft objektiv wirkende Gnade dem an der heiligen Handlung gläubig Teilnehmenden in besonders ergreifender Weise entgegen, und macht ihn für die auch von ihm bereits erfahrene Wirksamkeit des göttlichen Geistes in verstärktem Grade empfänglich.

Das Abendmahl im heutigen Protestantismus. Weit mehr als bei der Taufe besteht bezüglich des Abendmahls die Gefahr, daß der mehr oder weniger bereits eingetretene Wegfall der altprotestantisch-dogmatischen Betrachtungsweise desselben seinen Wegfall auch aus dem kirchlichen Leben nach sich ziehen möchte. Der Rückgang der Beteiligung am Abendmahl ist in unseren Gemeinden bereits augenfällig.

Die Sache läßt sich in der Tat von zwei Seiten betrachten. Einerseits hat im neueren Protestantismus unleugbar Erkenntnis und Betonung der geistigen Innerlichkeit des evangelisch-religiösen Lebens überhaupt bedeutend zugenommen, und Hand in Hand damit ging eine Befreiung vom Zwang kirchlicher Sitte

gerade auch bei religiös tiefer gerichteten Gemeindegliedern. Das hat dahin geführt, daß gerade diesen sowohl die öffentliche Bekundung ihres religiösen Innenlebens, wie sie in der Teilnahme an der Feier des Abendmahls liegt, peinlich wurde, als auch das Bedürfnis, ihr religiös-sittliches Leben durch äußere Akte und mit Hilfe materieller Dinge anzuregen und zu „stärken“ ihnen unverständlich wurde und abhanden kam; ein Vorgang der, trotz aller äußeren Ähnlichkeit, selbstverständlich in keiner Weise mit dem Verhalten religiös indifferenter und der Kirche nur dem Namen nach angehöriger Gemeindeglieder zu verwechseln ist. Von hier aus betrachtet ist es daher durchaus irreführend, den Rückgang der Beteiligung am Abendmahl als Symptom für den Rückgang christlicher Frömmigkeit zu betrachten. Es kann ebenso gut als Symptom für steigende Zartheit und Innigkeit dieser Frömmigkeit gedeutet werden.

Auf der anderen Seite liegt aber in dieser Hingabe an die Neigung evangelischen Christentums zur individualistischen Isolierung dennoch eine Abweichung von der im Wesen der Religion selbst schon gelegenen Norm. Diese verlangt vielmehr die Anerkennung der Züge, welche das individuelle religiöse Leben nicht nur mit-, sondern ganz vorwiegend konstituieren und durch alle Gleichgesinnten einheitlich hindurchgehen; und darin liegt denn auch der aller Religion eignende Trieb zur Gemeinschaftsbildung begründet. Diese ist aber nur durch gegenseitige Selbstdarstellung und Mitteilung der religiös Gleichgesinnten möglich, und hat ihren Zweck nicht nur im Empfang der stets förderlichen und nicht in hochmütiger Isolierung abzulehnenden Stärkung und Festigung des eigenen religiösen Innenlebens durch den Eindruck von der universalen Bedeutung seines Inhalts, sondern auch in der Erfüllung der Pflicht, durch offenes Bekennen des eigenen Glaubens und mutiges Eintreten für seine beseligende Wahrheit möglichst vielen anderen den Dienst der Stärkung und Festigung ihres vielleicht erst keimenden und zaghaft verschämten religiösen Lebens zu leisten.

In ganz besonderem Maße ist nun aber gerade die Teilnahme am Abendmahl geeignet, beiden Forderungen zu genügen, und darin kommen zugleich auch die Motive, welche auf beiden Seiten der reformatorischen Verhandlungen über dasselbe geltend gemacht wurden, vereint zu ihrer Verwertung.

Denn das Abendmahl ist nicht bloß für jede christliche Konfession der Ausdruck geworden für ihr christliches Glaubensleben in seiner energischsten und tiefsten Konzentration — und darauf ist lutherischerseits das Hauptgewicht gelegt worden —, sondern auch die Betätigung und das Bekenntnis des Gefühls der religiösen Zusammengehörigkeit mit den christlichen Brüdern — und darauf legte man namentlich im Anfang reformierterseits ein Hauptgewicht.

Beides aber wird gerade durch das Abendmahl bekundet als unauflöslich hängend an dem Verhältnis jedes Einzelnen wie der Gemeinde zu Christo, als dem, der uns das Heil gebracht hat.

Und endlich ruft gerade das Abendmahl nicht bloß diesen Eindruck von der unlöslichen Verknüpfung des für uns Wertvollsten mit Christi Person überhaupt stets wieder wach, sondern es ist ganz speziell auch ein „Gedächtnis seines Todes“.

Wie verschieden nun auch in unseren heutigen Gemeinden die Deutung sein mag, welche deren einzelne Mitglieder diesem Tode geben — darin doch sind sie alle einverstanden, daß demselben eine Heilsbedeutung für die Menschheit zukommt, welche nicht überboten werden kann. Und wenn dies für die, welche ihn als Sühnopfer für ihre Sünde ansehen selbstverständlich ist, so ist es andererseits auch für die, welche Christi Tod als die wahre Krönung und Besiegelung seines Erlösungswerkes, weil als die höchste Bewährung seines Erlöserberufes betrachten, nicht weniger gewiß, daß wir durch diesen Tod „erkauft“ sind, daß Christus es sich diesen Tod hat kosten lassen, um der Menschheit die Wahrheit und die endgültige Heilskraft seines Evangeliums zu bezeugen.

Eine Feier aber, welche die Gedanken an diese Zusammenhänge durch die stets erneuerte Erinnerung an den tiefsten Schmerzens- und Liebesgehalt von Christi Abschiednahme wachruft, kann nicht anders als eine religiöse Stimmung erzeugen, welche derjenigen gleichwertig, ja mit derjenigen identisch ist, welche die ältere theologische Ausdrucksweise als „*unio mystica cum Christo*“, und die apostolische Sprache als das Einswerden mit Christo bezeichnete. Und die in der öffentlichen Gemeindefeier des Abendmahls liegende Bekundung, daß in der Gemeinde ein religiöser Glaube lebt, welcher je und je zu dieser Höhe der „Gemeinschaft mit Christo“ sich zu erheben vermag, übt auf jeden Teilnehmer

an der Feier mit ganz eigenartiger Stärke einen Eindruck aus, der unausbleiblich eine Vertiefung und nachhaltige Kräftigung seines im Evangelium wurzelnden Heiligungsstrebens zur Folge haben muß.

Damit sollten alle Bedenken betreffs unseres Festhaltens am Abendmahl als eines Hauptnadenmittels unserer evangelischen Kirche können zum Schwinden gebracht werden. Und insbesondere verlieren auch die neuerdings geäußerten Zweifel ihre Bedeutung, ob Christus wirklich das Abendmahl als eine bleibende, sein Erlösungswerk gleichsam fortsetzende und wirksam weiterführende „kirchliche“ Institution habe „stiften“ wollen. Mögen solche Intentionen ihm auch erst von der nach seinem Scheiden sich bildenden christlichen Gemeinschaft zugeschrieben sein; das Abendmahl in seinem oben dargelegten Sinne ist eine so natürlich und unmittelbar der christlichen Dankbarkeit und Liebe gegen den Erlöser entsprungener Brauch, daß ihm auch ohne solche institutionelle Begründung sein Wert und seine Wirkung gewiß bleibt.

Schluß: Die christliche Glaubenshoffnung.

§ 99. Kraft seines religiösen Bewußtseins weiß der Christ in sich und vielen anderen durch Versöhnung und Erlösung den Keim eines geistigen Lebens gesetzt, dessen Erhaltung und Entfaltung in der Menschheit überhaupt zu hoffen er sich durch den objektiven Wert desselben berechtigt fühlt; daher seine Glaubenshoffnung zunächst die Ausbreitung des Gottesreichs über die gesamte Menschheit in Aussicht nehmen darf.

§ 100. Da aber die „Menschheit“ immer nur als eine lebende Generation existiert und existieren wird, und ihren Einzelgliedern die Zugehörigkeit zum Gottesreich immer nur den Entwicklungsbeginn eines „neuen Lebens“ hat verbürgen können, so darf sich die Glaubenshoffnung des Christen, wiederum auf Grund des Wertes dieses Entwicklungsbeginns, dahin erweitern, daß allen einstigen, gegenwärtigen und künftigen Menschen, als den zum Geistesleben gelangten irdischen Wesen, in ihrem nachirdischen Dasein Beginn oder Fortsetzung einer geistigen Entwicklung beschieden gewesen sei, resp. beschieden sein werde, welche sie dem Ziele sittlicher Vollkommenheit in ewig steigender Annäherung entgegenführe. Beide Teile dieser Glaubenshoffnung sind jedoch einer Näherbestimmung bezüglich ihrer Erfüllung nur in den allgemeinsten Zügen zugänglich.

1. Der Charakter der biblisch-kirchlichen „Eschatologie“. Unsere christliche Überlieferung spricht die Glaubenshoffnung der Christenheit in einem Komplex religiöser Vorstellungen aus, welche teils ein Endgeschick des gesamten irdischen Daseins, teils ein Endgeschick und einen Ewigkeitszustand aller einzelnen Menschen zu vergegenwärtigen trachten. Bei der Festigkeit jedoch, mit welcher nach Gottes Willen dem Menschen jeder sichere

Blick über die Gegenwart hinaus, vollends über Tod und Grab hinaus verwehrt ist, gewinnt die Zuversicht, mit welcher jener Vorstellungskomplex auftritt und ausgebildet worden ist, das Gepräge der „Apokalyptik“, oder der, dem spätjüdischen, urchristlichen und frühkirchlichen religiösen Bewußtsein eigenen Form, der tiefen Erregung Ausdruck zu geben, mit welcher das Eintreten der großen Endentscheidung menschlichen Schicksals in nächster Nähe erwartet wurde. Je länger und deutlicher diese Erwartung durch den Fortbestand der irdischen Dinge und Wesen enttäuscht wurde, desto deutlicher stellte sich auch in der Christenheit — wenigstens in weiten Kreisen derselben — die Erkenntnis ein, daß die Quelle dieser Zukunftsbilder nur die durch Ereignisse erregte Phantasie gewesen sein könne, denen man besondere Bedeutung für das Gesamtgeschick der Menschheit beilegte. Zwar sind sie noch von der altprotestantischen Theologie festgehalten und zum Dogma erhoben. Gleichwohl erweisen sie sich auch in dieser Gestalt mit ihren Vorstellungen von „Zwischenzustand“, „Auferstehung des Fleisches“, doppelseitigem Endgericht und Weltende als eine Mythologie, welche durchaus der Vergangenheit menschlichen Geisteslebens anheimgefallen ist.

So wenig sich die Christenheit deshalb zu denen rechnen zu lassen braucht, „welche keine Hoffnung haben“, so fraglos muß sie doch ihre überlieferte „Eschatologie“ der Religionsgeschichte zur Erforschung und Darstellung überlassen, während die systematische Theologie sie vor allem um ihren christlich-religiösen und allgemein-metaphysischen Wahrheitsgehalt zu befragen hat.

Hier ist nun zunächst selbstverständlich, daß ihr Grundmotiv religiöser Natur ist, und daß sie sich in demselben mit einer Reihe anderer höherer Religionen berührt. Daher ist als auch ihr Wahrheitsquell das aller Religion zugrundeliegende schlechthinige A. G. des Menschen anzuerkennen, mit seiner aus der Bedrückung durch die Hemmungen der Vergänglichkeit alles Endlichen sich emporringenden Sehnsucht nach ungehemmter und vollendeter Gottesgemeinschaft. Und da das religiöse Subjekt in diese Abhängigkeit von der Gottheit auch seine Welt aufnimmt, so erklärt sich schon daraus der kosmische Umfang, den auch die Zukunftshoffnung des religiösen Menschen annimmt.

Aber es ist eben stets nur „s e i n e Welt“, die er so zur Gottheit in Beziehung sieht. Und hier verrät die altkirchliche Eschatologie einen Untergrund metaphysischer Vorstellung, der sie unweigerlich der Vergangenheit zuweist: ihr geozentrischer, katastrophaler und entwicklungsfeindlicher Charakter.

Auf dieser Grundlage aber erbauen sich auch die konkreten Züge ihrer Glaubenshoffnung für das menschliche Individuum. Hier berührt sie sich mit der sinnlichen Religion; denn ihre Heilshoffnung für den einzelnen Menschen ist zunächst und vor allem ohne Frage eudämonistisch auf sinnlich schlechthin befriedigende Zuständlichkeit gerichtet. Wenn aber zugleich klar ist, daß dies den Gehalt ihrer Glaubenshoffnung nicht erschöpft, so bürgt zwar ihr christlicher Charakter sicher dafür, daß sittliche Motive es sind, welche ganz wesentlich die Richtung ihrer Glaubenshoffnung bestimmen. Aber zunächst erhebt sie sich dadurch nur noch auf das Niveau der sinnlich-sittlichen Religion, oder vom christlichen Standpunkt aus gesehen und beurteilt, erweist sie sich durchweg als einen evidenten Rückfall in die Gesetzesreligion. Der doppelte Ausgang des Menschenschicksals in Seligkeit und Verdammnis ist dessen unwiderleglich Zeuge. Denn so wenig auch die alttestamentliche Form der Gesetzesreligion dabei in Frage kommt, schon weil im Christentum die völlig andere Schätzung des menschlichen Personlebens die Unsterblichkeitsidee mit sich führt, und das christliche Gnadenprinzip eine ganz andere Motivierung des Endsicksals verlangt, so ist doch eine Rückkehr zum Leistungs- und Lohnsystem in der christlichen Eschatologie unverkennbar. Fällt das Verdienstmoment als Motiv zur Seligkeit weg, so tritt das Schuldmoment als Motiv der Verdammnis um so greller hervor. Aber selbst die Seligkeit wird doch nur denen zuteil, denen die „Gerechtigkeit Christi“, die ganz nach dem Gesetz bemessen ist, auf Grund ihres Glaubens „angerechnet“ ist, und wenn auch der Glaube beileibe kein verdienstliches Werk sein soll, so führt er doch (nach altprotestantischer Auffassung) nur weil er die Gerechtigkeit Christi im Besitz hat, zur Seligkeit. Dabei ist zwar gewiß, daß unter dieser Form nichts anderes sich birgt, als die religiöse Seite des christlichen Prinzips: die „mera gratia Dei“, während sich bezüglich seiner ethischen Seite eine seltsame Lage ergibt. Zwar wird einerseits erwartet und verlangt, daß nach Empfang des Geschenks der Rechtfertigung um Christi willen das

im Glauben schon liegende ethische Moment sich unter dem Beistande des heiligen Geistes nun in einem ernstern Heiligungstrachten, im „neuen Leben“ auswirke, und namentlich auf reformierter Seite wird darauf großes Gewicht gelegt. Zugleich wird mit vollem Recht beiderseits betont, daß daran, als an einem Verdienst, die Seligkeit als Lohn nicht hängen kann, weil das „neue Leben“ in seiner irdischen Gestalt doch immer sehr unvollkommen bleibe; ja, dies wird gerade als ein Hauptzeugnis für die Gesetzesfreiheit des evangelischen Christentums geltend gemacht, und die Unvollkommenheit des „neuen Lebens“ soll die „Heilsgewißheit“ in keiner Weise stören. Aber gerade hierin tritt in deutlicher Weise eine überraschende Ähnlichkeit mit der katholischen Auffassung zutage. Denn beiderseits, katholisch wie altprotestantisch, wird erwartet, daß der Christ durch die Gnade beim Ende seines irdischen Lebens auch vollständig fertig gemacht sei, für den sofortigen Empfang der Seligkeit, wie auf katholischer Seite durch den Zauber der Sterbesakramente, so auf evangelischer Seite durch die Rechtfertigung aus dem Glauben. Hierin verrät sich, wie auf ihrer kosmischen, so jetzt auch auf ihrer individuellen Seite der entwicklungsfeindliche Charakter der altchristlichen Eschatologie. Die Erlösung bricht die Entwicklung ab, macht sie fernerhin unnötig. Die „Seligkeit“ wird vorgestellt als Genuß einer entwicklungslosen Ruhe, ist daher durchaus eudämonistisch gedacht. Und wenn dabei vorausgesetzt wird, daß den Seligen auch sittliche Vollkommenheit hinzugeschenkt werde, so liegt darin eine zwiefache Verkennung vom Wesen des Sittlichen: einmal, daß Sittlichkeit, wenn sie geschenkt, statt selbsterworben wird, gerade ihres eigentümlichen Wertes verlustig geht; und zweitens fehlt auf beiden Seiten diesem Christentum noch die Einsicht, daß das Sittliche seinem Wesen nach eine unendliche Aufgabe ist, und „Seligkeit“ daher für das endliche Geisteswesen nur in der Freude an der ewig fortschreitenden und zu immer noch höheren Stufen der Gottähnlichkeit führenden Lösung dieser Aufgabe bestehen kann.

2. Gesamtmenschheits-Eschatologie. Die Belastung der altchristlichen Unsterblichkeitsvorstellung mit Merkmalen eudämonistischer und entwicklungsfeindlicher Art, hat dazu geführt, sie, statt auf die menschlichen Individuen, nur auf das Menschengeschlecht insgesamt zu übertragen und eine End-

vollendung nur für das letztere in Aussicht zu nehmen. Viele Formen idealistischer Philosophie sind zu dieser Auskunft gelangt. Die Idee der individuellen Unsterblichkeit wird in ihrer christlich-religiösen Gestalt beschuldigt, das sittliche Bewußtsein zu trüben und an seiner reinen Entfaltung durch egoistisch-eudämonistische und trägheitsfördernde Hemmungen zu hindern. Und wir haben seines Orts (S. 112 f.) gesehen, welche künstliche Konstruktion selbst Kant nötig fand, um die Unsterblichkeitsidee von solchen Merkmalen zu reinigen, wie entschieden andererseits Spinoza und die seine Denkweise erneuernde „idealistische“ Philosophie sie wegen derselben verwerfen.

In der Tat müssen ja, wenn nur das Menschengeschlecht in seiner Gesamtheit als Subjekt einer Entwicklung betrachtet wird, die irgend einmal ihre Endvollendung erreichen wird, alle Individuen, welche dieses Stadium nicht erleben, sich begnügen, als bloße Übergangsformen des Menschenwesens in die Vergangenheit zu verschwinden, und sich damit vertrösten lassen, daß der von ihnen erworbene Sittlichkeitswert den folgenden Generationen als Vererbungsgeschenk zugute kommen werde. An der so sich summierenden Vollkommenheit und ihrer schließlich erreichten Vollendung werden aber auch immer nur die eine einzige Generation ausmachenden Individuen teilhaben, die unübersehbare Fülle der vorhergehenden aber entweder leer ausgehen, oder nur für die kurze Dauer ihres Erdenlebens solche Vollendung miterleben.

Diese Vorstellungsweise leidet an erheblichen Schwächen. Zunächst und vor allem vergißt sie, daß Begriffe wie „Menschheit“ und „Generation“ Abstraktionen sind, denen als wahre Wirklichkeit nur die Vielheit der Einzelindividuen zugrunde liegt, und daß diese ihre Wirklichkeit nicht gestattet, ihnen dieselbe abzusprechen, sobald sie aufhören, Gegenstände raumzeitlicher Erscheinung und Wahrnehmung zu sein. Ferner vergißt man, daß eine als Vererbungsgeschenk überkommene Sittlichkeit den eigentümlichen Wert wahrer, d. h. aber selbsterworbener Sittlichkeit gar nicht haben würde, und eher eine Abnahme als eine Zunahme des sittlichen Wertes der je späteren Generation bedeuten müßte. Endlich macht sich diese Theorie einer seltsam archaisch-geozentrischen Überschätzung des irdischen Menschheitswesens schuldig, wenn sie dieses, das ja innerhalb des Universums wieder nur als ein Rassenindividuum existiert, für fähig hält, Produzent

einer allgemeingültigen Vollendung zu sein, entgegen dem pantheistisch-idealistischen Grundsatz, daß die Idee ihre Fülle nie in ein Individuum ausschütte. Und damit erledigt sich auch zugleich wieder die identitätsphilosophische These, daß in der Entwicklung des menschheitlichen Geisteslebens die Gottheit ihre eigene Wesensentfaltung erlebe.

3. **Menschheit und Gottesreich.** Bei alledem bleibt ein Berührungspunkt mit dieser Anschauungsweise auch für die christliche Eschatologie bestehen. Das ist deren Glaubenshoffnung auf eine Ausdehnung des „Gottesreichs“ über die gesamte Menschheit. Diese Hoffnung begegnet nicht den Schwierigkeiten einer menschheitlichen Vollendungshoffnung. Denn die Zugehörigkeit zum Gottesreich ist bedingt durch die Aneignung des christlichen Prinzips, d. h. einerseits durch den Empfang einer Vollkommenheit, welche von keinem endlichen Geisteswesen erworben werden, sondern ihm nur geschenksweise zuteil werden kann, ja ihm schon in und mit seiner Existenz prinzipiell geschenkt ist, und ihm nur, nachdem sie ihm, wie es dem Menschen geschehen ist, durch eigene Schuld verloren gegangen war, durch Christus und sein Evangelium wieder zugänglich gemacht worden ist: die unüberbietbare und unveränderliche Vollkommenheit seines Verhältnisses zu Gott, das ist: die auf sein gläubiges Vertrauen zu Gottes Gnade hin ihm zugesicherte „Rechtfertigung“ vor Gott, oder die Zulassung zu dem Versöhnungs- und Kindschaftsverhältnis zu Gott. Andererseits aber ist die Zugehörigkeit zum Gottesreich bedingt durch die dem von Gottesferne und Gottesscheu erlösten Selbstwollen des Menschen eröffnete Möglichkeit, in der „Heiligung“ seinem Dasein einen Wert zu erwerben, der ihn zur sittlichen Persönlichkeit und zum Mitvollzieher des höchsten göttlichen Weltzweckes erhebt. Und dieser Wert ist ewiger Steigerung fähig, vorausgesetzt, daß sein Träger als Gegenstand solcher Entwicklung sein Dasein behält, d. h. der Unsterblichkeit teilhaft ist. So weist die Zugehörigkeit zum Gottesreich über sich selbst hinaus, ist in diesem Sinn also kein „ἔσχατον“, sondern für jedes Glied der Menschheit die Eröffnung einer weiteren Hoffnung, für welche das Ende seines Erdenlebens keine Schranke bildet.

4. **Individuelle Unsterblichkeit.** Diese Voraussetzung führt uns in gewissem Grade zur altchristlichen Eschatologie zurück, denn es ist selbstverständlich, daß sie in all ihren ver-

schiedenen Teilen auf die Unsterblichkeit aller menschlichen Seelen rechnet. Es fragt sich nun aber, mit welchem Rechte sie dies tut.

Wir haben früher bei Gelegenheit der Anthropologie (S. 356) der Ansicht Ausdruck gegeben, daß die Unsterblichkeitsfrage ihre Antwort immer nur auf Grund einer Gesamtanschauung von allem Dasein finden kann. Die Gestaltung einer solchen ist bis jetzt noch eine sehr verschiedene. Ihre Gewinnung aber führt stets zu Überzeugungen, welche dem Inhaber als durchaus evident erscheinen.

Sie kann entweder auf wissenschaftlichem oder auf religiösem Wege erfolgen.

Ist ersteres der Fall, so ist auch die Stellungnahme in der Unsterblichkeitsfrage eine ganz bestimmte: entweder verneinend und die Widerlegbarkeit behauptend, oder bejahend und die Erweisbarkeit behauptend.

Die Unerweisbarkeit der Unsterblichkeit, wie ihres Gegenteils wird dagegen nur da behauptet, wo man — aus was für Gründen immer — zu einer positiven, wissenschaftlich begründeten Gesamtanschauung nicht gelangt oder nicht gelangen will; doch betreffen dann die Grenzen, welche solchem Denken anhaften, oder welche dem Denken überhaupt durch Kritik gezogen werden, keineswegs die Unsterblichkeitsfrage allein, sondern auch eine ganze Reihe anderer Fragen. Hinsichtlich ersterer begnügt man sich entweder einfach mit einem „non liquet“ oder man entscheidet sich freilich bestimmt für eine Bejahung oder Verneinung aber aus Gründen, denen man selbst den wissenschaftlichen Charakter absprechen zu müssen glaubt. Fällt dabei die Entscheidung für die Bejahung aus, so spielt dabei dann wohl die ununtersucht gelassene, vielmehr als „Faktum“ hingenommene und anerkannte Gestaltung des menschlichen religiös-sittlichen oder bloß sittlichen Bewußtseins die Hauptrolle.

Dieser Standpunkt ist gewiß weitgehender Verwertung fähig. Die Frage wird dann durch ein sittliches und als solches berechtigtes Werturteil entschieden, und dies ist sicher auch für das geläuterte christliche Bewußtsein, soweit es, wie bei Nichttheologen auf sich selber angewiesen ist, das Normale: Was in mir durch das Evangelium vom geistigen Leben gewirkt ist, das ist ein Wertvolles, das jedenfalls über allen sinnlichen, intellektuellen und ästhetischen Werten steht, daher der Erhaltung und Weiter-

entwicklung schlechthin würdig ist. Aber bloße Werturteile können, auch wenn sie objektiv berechtigt sind, für sich allein nur „Glaubensüberzeugungen“ begründen, die für sich sehr sicher sein, ja, wie alle Normwerturteile den Charakter evidenten Wissens tragen können, aber doch mit ihrem apodiktischen „es muß so sein“ alle Diskussion über das „wie“, „wodurch“ und „warum“ es so sein „müsse“, ablehnen. Und das ist um so weniger berechtigt, als Werturteile von objektiver Geltung diese nur haben, weil sie in letzten metaphysischen Tatbeständen wurzeln, von denen man sich eben Rechenschaft zu geben hat. Immerhin, im Zusammenhang mit höchsten religiösen Bewußtseinsinhalten, wie das christliche Prinzip es ist, kann jene Stellungnahme große Stärke gewinnen und innerhalb des Kreises religiöser Erfahrungs- und Glaubensgemeinschaft durchaus genügen.

Aber wissenschaftlich und darum der christlichen Verpflichtung zur „Rechenschaft“ (1. Petr. 3, 15) genügt doch nur eine Unsterblichkeitsüberzeugung, die aus einer zusammenhängenden Gesamtanschauung hervorgeht. Es sei uns daher gestattet, hier, am Schluß unserer „Dogmatik“ noch einmal derjenigen Gesamtanschauung kurzen Ausdruck zu geben, von der aus wir eine Erklärung, wie des tatsächlich gegebenen Christentums überhaupt, so jetzt auch seiner Glaubenshoffnung unternehmen zu dürfen geglaubt haben.

Nach dieser Grundanschauung wurzelt der Wert, um deswillen der Christ an die Unsterblichkeit glaubt, seiner Existenz Möglichkeit nach durchaus im Dasein individueller geistiger Einheiten, deren jede ihn wieder in besonderer Art repräsentiert. Dieser Wert ist das Gute und er existiert ebensowenig als Abstraktum — etwa als „das Gute“ oder „die Idee des Guten“ — wie das Abstraktum „das Geistige“ eine besondere Existenz für sich in Anspruch nehmen kann. Solche Abstrakta sind nichts als platonisch oder scholastisch hypostasierte Genusbegriffe und existieren überhaupt nicht für sich, sondern es existieren nur die metaphysischen Einheiten, von deren Betätigungsweisen und Wertqualitäten wir sie abstrahiert haben. Diese metaphysischen Einheiten aber existieren einerseits als die allbegründende qualitativ-unendliche göttliche Geistes- und darum auch Bewußtseins-Einheit; andererseits als die durch sie schöpferisch gesetzte, für uns unübersehbare Vielheit endlicher geistiger Individualitäten; und sie, durch die ihnen

immanente unendliche Einheit in Wechselwirkung miteinander gesetzt und so zur Einheit des Universums gestaltet, sind zur Aufnahme des heiligen Inhalts der göttlichen Selbstmitteilung bestimmt, d. h. zur Verwirklichung der in Gott ewig verwirklichten Normen des Geisteslebens auch innerhalb der Endlichkeit. Und weil diese Verwirklichung der Ziele geistigen Lebens auch nur in geistigen Einheiten möglich ist, vor allem aber den ihr eigentümlichen Wert nur durch die wollende Selbstbetätigung dieser Einheiten gewinnen kann, oder da sie ihre Vollziehung und ihren Wert nur durch die Entwicklung dieser Einheiten aus bloßen Individualitäten zu geistigen Persönlichkeiten erreichen kann, so ist sie an den Fortbestand dieser Einheiten gebunden. Da aber keine derselben als „Mensch“ ihre Vollendung zur sittlichen Persönlichkeit erreicht, jede vielmehr im Zustande weiterer sittlicher Entwicklungsbedürftigkeit aus dieser Art des Existierens ausscheidet, um neuen, ihre geistige und sittliche Entwicklung erst beginnenden Individuen Platz zu machen, so würde der bereits erworbene, aber noch nicht zur Reife gediehene sittliche Wert unzähliger Individuen und Generationen dem Universum verloren sein, wenn dieser Wert sich nicht als das Resultat einer Entwicklung erhielte, welche in dem Selbstwollen derselben Individuen statthat, in denen sie auch begonnen hat. Nur diese, ihre Identität bewahrenden Individuen können es daher auch sein, in deren stetig steigendem sittlichen Werte der Weltzweck seine Erfüllung findet. Der physische Tod des Menschen kann also nicht als Abbruch seiner sittlichen Entwicklung betrachtet werden.

5. Apokatastasis. Wir haben (a. a. O.) die Unsterblichkeitsfrage bezeichnet als ein keineswegs bloß anthropologisches, sondern als ein pankosmisches Problem, von der Anschauung aus, daß das Universum überhaupt nur aus geistigen Wesen besteht, von denen jedes den Anspruch auf eine Entwicklung ins Dasein mitbringt, wie sie eines geistigen Wesens würdig ist. Obwohl nun dies nur eine Konsequenz ist, wie sie im Wesen einer monadologischen Metaphysik liegt, so ist doch eine ins Einzelne gehende Verfolgung derselben wenigstens für jetzt noch nicht möglich. Der direkte Blick ins geistige „An sich“ ist für den Menschen auf seine Selbstanschauung beschränkt, hier allerdings mit einer Evidenz gegeben, welche zu weitgehenden Schlüssen auch auf seine ihm „nachgeordneten“ Daseinsgerossen berechtigt. Aber diesen

Schlüssen, so sicher sie sein mögen, fehlt bis heute noch die Anschauung. Wir leben zwar in einem Zeitalter, welches mit staunenswerthem Erfolg bestrebt ist, den Schleier, welchen unsere Anschauungsformen Raum und Zeit über unser Erfassen alles transsubjektiven Daseins werfen, zu lüften. Immer mehr nimmt die physische Überwindung räumlicher und zeitlicher Ausdehnung zu. Aber noch liegt das „An sich“ für unser Anschauen nicht bloß, und daher kann sich auch das Bedürfnis des Menschen und des Christen seine Hoffnung über Entwicklungsvorgänge, die jenseits aller Erfahrung liegen, zu erstrecken, nur auf seine Artgenossen, die er in weitem Umfange nach sich selbst beurteilen darf, beziehen.

Wenn es sich hiernach bezüglich der christlichen Glaubenshoffnung nur auf das jenseits des physischen Todes liegende Schicksal von Menschen handeln kann, so darf dem im Wesen der Religion (im Unterschied vom Wesen der Wissenschaft) liegenden Interesse am Geschick des Subjektes um so eher nachgegeben werden, wenn es sich um eine Religion handelt, wie es das Christentum ist, eine Religion, die soweit über das Wertlegen auf sinnliche Güter erhaben ist, daß es sich für ihr Hoffen nur um die höchsten geistigen Werte handelt.

Ist damit schon ein prinzipielles Abweichen von den „Seligkeitshoffnungen“ der überlieferten Eschatologie gesetzt, so liegt darin auch schon die entschiedene Ablehnung ihres sinnlich-gesetzlichen Vergeltungscharakters, und vollends die Ablehnung ihres auf die Ergebnisse des kurzen Erdendaseins gegründeten dualistischen Ausganges des gesamten Menschheitsgeschickes. Wie das Dogma von den ewigen Höllenstrafen, denen die große Mehrzahl menschlicher Wesen preisgegeben sein werde, immer ein Flecken auf der christlichen Glaubensanschauung war, so steigerte sich dieser Eindruck vollends zum Abscheu beim Blick auf das den sog. „reprobis“ vom reformierten Prädestinationsdogma in Aussicht gestellte Schicksal nie endender sinnlicher Qual.

Es liegt keinerlei Grund vor, diese düsteren Vorstellungen zu konservieren. Die Befürchtung, daß der Wegfall der Angst vor jenseitigen Strafen der christlichen Sittlichkeit schaden würde, ist ein sehr niederes Bedenken. Ist doch Sittlichkeit aus Angst- oder Seligkeitsmotiven ein Widerspruch in sich selbst. Und die Entfernung solcher Ideenzusammenhänge aus dem Christentum ent-



lastet dasselbe vielmehr von einer Unzahl althergebrachter törichter Angriffe und Einwände.

Hinzu kommt aber, daß die Hoffnung, welche allen endlichen Geisteswesen die Verwirklichung ihrer gottebenbildlichen Anlage verheißt, auf den Vergeltungsgedanken innerhalb ihrer Entwicklung gar nicht zu verzichten braucht. Nur ist es freilich keine Vergeltung irgendwie äußerlich zuständlicher Art, sondern eine viel wirksamere, ja die in Wahrheit allein sittlich würdige und wirksame, weil ganz geistig-innerliche, um die es sich handelt.

Keineswegs entgeht irgend ein Mensch den strafenden Folgen von allem, worin er seine sittliche Entwicklung vernachlässigt oder gar unterbunden, und sich vielmehr bleibend der Sünde hingegen hat. Eben von dem Punkte aus, wo er, nachdem alle äußeren und sinnlichen Beigaben und Umhüllungen seines monadischen Daseins von ihm geschieden sind, stehen wird, eben von diesem Punkte aus wird er auch seine Weiterentwicklung auf sich nehmen müssen, und je tiefer oder höher dieser Punkt auf der Skala sittlicher Werte liegt, desto unbefriedigender oder befriedigender wird sich auch sein, von seiner Selbsteinschätzung bestimmtes Existenzgefühl gestalten. Und keine von außen auferlegte Strafe kann derjenigen an sittlicher Motiv- und Hebungskraft gleichkommen, welche in dem zu voller Stärke gelangenden Bewußtsein eigenen Unwertes, eigener Unkraft und selbstverschuldeten Gottesferne gelegen ist. Damit aber ist nach dem Evangelium selbst eine Erlösung aus diesem Zustande und eine Weiterführung der Entwicklung nie ausgeschlossen. Und so unzählig die Stufenunterschiede sittlichen Wertes sein mögen, die dann werden enthüllt sein, und so weit ausholend die Entwicklungsumwege sein mögen, die sich als notwendig erweisen werden, um ein verfahrenes und sittlich gesunkenes einstiges Menschendasein wieder in eine Entwicklung nach oben zu bringen, alles das kann eine Hoffnung, welcher eine Ewigkeit zu Gebote steht, und die im gläubigen Vertrauen auf Gottes, seiner Schöpfung zugewandten Selbstmitteilung gegründet ist, ihre Zuversicht nicht rauben, daher die „christliche Glaubenshoffnung“ ihre allumfassende Einheitlichkeit bewahren darf.

x5 / 160

Lüdemann, H.

Christliche dogmatik

230.45

L967

v. 2

230.45

L967

v. 2

